

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
CURSO DE MESTRADO EM EDUCAÇÃO**

JULIANA MARTINI CAMAZZOLA

**EPISTEMOLOGIAS DO CORPO:
O ENCONTRO ENTRE DANÇA CONTEMPORÂNEA E EDUCAÇÃO**

**CAXIAS DO SUL
2017**

JULIANA MARTINI CAMAZZOLA

**EPISTEMOLOGIAS DO CORPO:
O ENCONTRO ENTRE DANÇA CONTEMPORÂNEA E EDUCAÇÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Caxias do Sul como requisito parcial para obtenção de título de Mestre em Educação.

Linha de Pesquisa: História e Filosofia da Educação.

Orientador Prof. Dr. Jayme Paviani.

**CAXIAS DO SUL
2017**

C173e Camazzola, Juliana Martini

Epistemologias do corpo : o encontro entre dança contemporânea e educação / Juliana Martini Camazzola. – 2017.

110 f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa de Pós-Graduação em Educação, 2017.

Orientação: Jayme Paviani.

1. Corporeidade 2. Fenomenologia 3. Educação 4. Dança 5. Sentidos. I. Paviani, Jayme, orient. II. Título.

ERRATA

CAMAZZOLA, Juliana Martini. *Epistemologias do corpo: o encontro entre Dança Contemporânea e Educação*. 110 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós Graduação em Educação, Universidade de Caxias do Sul, Rio Grande do Sul, 2017.

Folha	Linha	Onde se lê	Leia-se
02	02	educações	educação



UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

“Epistemologias do corpo: o encontro entre dança contemporânea e educações”

Juliana Martini Camazzola

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Educação. Linha de Pesquisa: História e Filosofia da Educação.

Caxias do Sul, 9 de março de 2017.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Jayme Paviani (orientador – UCS)

Profa. Dra. Magda Amabile Biazus Carpeggiani Bellini (UCS)

Prof. Dr. Vanderlei Carbonara (UCS)

Prof. Dr. Carlos Bernardo Skliar (FLACSO)

CAMPUS-SEDE

Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – B. Petrópolis – CEP 95070-560 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Telefone / Telefax (54) 3218 2100 – www.ucs.br

Entidade Mantenedora: Fundação Universidade de Caxias do Sul – CNPJ 88 648 761/0001-03 – CGCTE 029/0089530

Para *Anna*.

AGRADECIMENTOS

O Eu só faz sentido na presença do Outro, para me reconhecer é preciso também reconhecer aquele que me anima, me significa e me forma. Esta escrita se constitui enquanto uma construção coletiva, pois nasce dos afetos, dos pertencimentos e das trocas realizadas ao longo de minha vida acadêmica, pessoal, profissional, enfim, humana.

Acumulei dívidas de gratidão e agradeço:

Aos meus pais **Anna e Alcides**, que não tiveram a possibilidade de estudar, mas não mediram esforços para que eu o fizesse; na singeleza de seus atos vocês me demonstram a imensidão do verbo **amar**.

Ao meu namorado **Gustavo** por me fazer sentir melhor e mais forte a seu lado, através do apoio, confiança e amor partilhados.

Ao professor **Dr. Jayme Paviani**, meu orientador, pela generosidade com a qual me guiou pelo caminho do saber, possibilitando o desenvolvimento da autonomia e do discernimento necessários a uma pesquisadora.

Ao professor **Dr. Vanderlei Carbonara** pelos diálogos, provocações e sugestões que permitiram enriquecer e engrandecer este trabalho.

À professora **Dra. Magda Bellini**, minha eterna bailarina, que me inspira, dia após dia, e me faz compreender que a vida se torna ainda mais bela ao ser dançada.

À **CAPES**, pela bolsa de estudos, a qual possibilitou a concretização deste sonho acadêmico.

À **coordenação, professores e funcionários** do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Caxias do Sul, por possibilitarem novas aprendizagens e um novo olhar diante da educação.

Aos **colegas** de mestrado, os quais estão inscritos em meu ser através das trocas de saberes, dizeres e sorrisos.

À **banca examinadora**, pelo acolhimento ao convite de partilhar comigo este momento, dispondo de seu tempo e conhecimento para analisar este trabalho.

Encontro no Eu, vocês.

Gratidão!

*Pensar o corpo me dá uma espécie de calafrios.
Sem palavra falada ele guarda o encanto de calar a frieza do mundo.
O corpo, cala frios.*

*A existência cabe no espaço de 1,60 de altura,
mas se prolonga para as periferias de uma foto 3x4.
Tudo cabe no corpo.*

*Tenho pensado nesse sujeito que é corpo.
Sujeito corpóreo.
O corpo se veste de existência e coleciona instantes.
Corpo presente.
Corpo pulsante.
Corpo pensante.*

*O corpo guarda o início e o fim e
sabe de mim como um diário escrito no pôr do sol dos dias.
Eu nada seria além do instante que sou.*

*O corpo guarda a riqueza e a glória de um povo.
O corpo mostra a miséria e a guerra de outros.
O corpo reluz ouro e cheira a incenso.
Celebra a colheita e diz adeus aos mortos,
de corpo?*

*Tem corpo sendo engavetado em criado-mudo.
Tem corpo mofando, atrofiando, tem corpo sendo esquecido.
Tem corpo sobrevivendo à era dos clones, dos drones, dos nudes,
das selfies, das próteses, do chá verde.
Pague 1, leve 2! PROMOÇÃO! BBB...*

Tem corpo sendo educado.

*Tem corpo sendo lembrado, tem corpo sorrindo, tem corpo sendo dançado.
Saborear o mundo em estrofe de dança.
Dançar as cores, as dores, as promessas e as bromélias.
Quanto poder habita a epiderme do pensamento?
A dança impede o corpo de morrer de clichê.*

*O corpo é poema.
Afinal, gente adoce por conta de poemas presos.
E o corpo, cala frios.*

Juliana Martini Camazzola

CAMAZZOLA, Juliana Martini. *Epistemologias do corpo: o encontro entre Dança Contemporânea e Educação*. 110 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós Graduação em Educação, Universidade de Caxias do Sul, Rio Grande do Sul, 2017.

RESUMO

O presente texto, apresentado como dissertação junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Caxias do Sul (PPGED – UCS), através da Linha de Pesquisa História e Filosofia da Educação, tem como objetivo analisar qual a contribuição da Dança Contemporânea no processo formativo do sujeito corpóreo, a fim de questionar o predomínio da razão imaterial sobre os sentidos e reivindicar o lugar imprescindível que o corpo ocupa na genuína constituição do saber e do tornar-se humano. Este trabalho tem sua estrutura marcada pela descrição fenomenológica de referenciais conceituais caros ao tema, seguida da análise, interpretação e aplicação hermenêutica dos mesmos. Fundamenta-se na noção do *corpo filosófico*, com destaque à ontologia dualista de Descartes (1991, 1999) e à fenomenologia de Merleau-Ponty (2011); do *corpo na contemporaneidade*, imerso em uma realidade fortemente marcada pelos avanços do capitalismo, da tecnologia e da mídia, contribuindo para a elaboração deste capítulo inúmeros autores dentre os quais Ball (2010), Bauman (1999), Debord (1997), Duarte Junior (2000), Elias (1994), Foucault (1997, 2007), Hall (2005), La Boétie (1982), Le Breton (2003), Lipovetsky (1989), Mauss (2003), Sibilia (2002) e do termo *sujeito corpóreo*, reforçando a condição corpórea do saber e a mundanidade da constituição do “Eu” no mundo através dos estudos de Bondía (2002), Damásio (2000, 2005), Dewey (1958, 2010), Katz e Greiner (2005, 2006), Lakoff e Johnson (2002); pensando também, a experiência artística em Dança Contemporânea como agenciadora e potencializadora do conhecimento e formação humana integral à luz dos escritos de Fux (1983), Garaudy (1980), Paviani (1991, 2010), Portinari (1989), Vianna (2005), dentre outros. O texto toma a direção teórica em favor de uma concepção de educação indissociável da razão sensível e, logo, do corpo, sendo que, ao se abordar o processo educativo se estará fazendo referência ao fenômeno humano que é a formação em todas as suas instâncias existenciais e não somente a educação formal praticada dentro das instituições de ensino. Destaca-se os limites do paradigma racionalista e de uma educação baseada unicamente na objetividade científica, que inferioriza o corpo e a sensibilidade e privilegia um suposto ser-saber incorpóreo. O diálogo entre filosofia, arte e educação oferece ferramentas conceituais para propor espaços de experimentação e investigação de outros sabores-saberes, ampliando o conceito de racionalidade e posicionando filosoficamente o corpo e a sensibilidade como vias de acesso ao conhecimento e como fontes de formação humana. É a busca por uma educação que permita ao sujeito transformar-se para além do que já é. Educação enquanto abertura existencial. Formar-se outro. Educação-rio.

Palavras-chave: Corporeidade. Sentidos. Dança. Arte.

ABSTRACT

The present text, presented as a dissertation with the Postgraduate Program in Education of the University of Caxias do Sul (PPGE - UCS), through the Research Line History and Philosophy of Education, aims to analyze the contribution of Contemporary Dance in the formative process of the corporeal subject, in order to question the predominance of immaterial reason over the senses and to claim the indispensable place that the body occupies in the genuine constitution of knowledge and of becoming human. This work has its structure marked by the phenomenological description of conceptual references expensive to the theme, followed by the analysis, interpretation and hermeneutical application of the same ones. It is based on the notion of the *philosophical body*, with emphasis on the dualist ontology of Descartes (1991, 1999) and Merleau-Ponty's phenomenology (2011); of the *body in the contemporary* world, immersed in a reality strongly marked by the advances of capitalism, technology and the media, contributing to the elaboration of this chapter countless authors among which Ball (2010), Bauman (1999), Debord (1997), Duarte Junior (2000), Elias (1994), Foucault (1997, 2007), Hall (2005), La Boétie (1982), Le Breton (2003), Lipovetsky (1989), Mauss (2003), Sibilia (2002) and the term *corporeal subject*, reinforcing the bodily condition of knowledge and the worldliness of the constitution of the "I" in the world through the studies of Bondía (2002), Damásio (2000, 2005), Dewey (1958, 2010), Katz and Greiner (2005, 2006), Lakoff and Johnson (2002); also thinking about the artistic experience in Contemporary Dance as an agent and potentiator of knowledge and integral human formation in light of the writings of Fux (1983), Garaudy (1980), Paviani (1991, 2010), Portinari (1989), Vianna (2005). The text takes the theoretical direction in favor of a conception of education inseparable from sensible reason and, therefore, from the body, being that, if one approaches the educational process, one will be referring to the human phenomenon that is the formation in all its existential instances and not only the formal education practiced within the schools. It highlights the limits of the rationalist paradigm and an education based solely on scientific objectivity, which inferiorizes the body and sensitivity and privileges a supposed incorporeal being-knowing. The dialogue between philosophy, art and education offers conceptual tools to propose spaces of experimentation and investigation of other flavors-knowledge, extending the concept of rationality and philosophically positioning the body and sensitivity as avenues of access to knowledge and as sources of human formation. It is the search for an education that allows the subject to transform beyond what is already. Education as an existential opening. Become another. Education-river.

Keywords: Corporeity. Senses. Dance. Art.

ABREVIATURAS

C	SANTO AGOSTINHO. <i>Confissões</i> .
DM	DESCARTES. <i>Discurso do Método</i> .
MFP	DESCARTES. <i>Meditações sobre a filosofia primeira</i> .
FP	MERLEAU-PONTY. <i>Fenomenologia da Percepção</i> .

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 CORPO FILOSÓFICO	19
2.1 DUALISMO ANTROPOLÓGICO CORPO E ALMA	20
2.2 CONDIÇÃO CORPÓREA DO SER EM MERLEAU-PONTY	34
3 CORPO NA CONTEMPORANEIDADE.....	49
3.1 CORPO CIVILIZADO	50
3.2 CORPO (RE) PRODUTOR, CORPO CONSUMIDOR.....	55
3.3 CORPO PÓS-ORGÂNICO.....	69
3.4 CORPO EM CRISE	71
4 SUJEITO CORPÓREO: EDUCAÇÃO É QUESTÃO DA CARNE.....	75
4.1 RAZÃO CORPORIFICADA.....	76
4.2 EDUCAÇÃO E DANÇA CONTEMPORÂNEA	87
5 CONSIDERAÇÕES.....	100
REFERÊNCIAS.....	106

1 INTRODUÇÃO

Fico a saborear o rio.

Convido-te a saborear comigo.

Esta dissertação se assemelha ao rio que estou a saborear.

Palavras em fluxo como a água que corre pelo rio que saboreio, saboreias.

Não me detenho a saber onde começa e onde termina esse fluxo.

Saboreio, saboreias.

Esta escrita propõe-se a saborear o corpo, seus cursos, margens e profundezas, navegando pelo rio do conhecimento mundano e mergulhando nas possibilidades de construção do saber e da formação humana através da arte da Dança Contemporânea. Refletir sobre a corporeidade, o gesto dançado e a educação sensível é lançar-me em meio ao oceano de indagações e proposições que os buscam definir, delimitar, enquadrar, amordaçar. Como negar, porém, o fato de o corpo, a dança e a educação, serem eles mesmos, trânsito e passagem?

Viver implica agir, agir como seres corpóreos que somos. A existência é um eterno movimentar-se pelo tempo e espaço. Viver é mudança, processo, movimento, fluxo, impermanência. Viver é estado de sempre presente. Somos, inegavelmente, este instante e é no instante que o corpo se torna potência do existir. Corpos-rio.

O surgimento desta pesquisa está ancorado às experiências, vivências, pesquisas e mergulhos que tenho feito na Dança Contemporânea. O contato inicial se deu através de uma experiência artística no ensino superior desenvolvida no Curso de Educação Física da Universidade de Caxias do Sul e pertencente ao Núcleo de Pesquisa Ciências e Artes do Movimento Humano - o Grupo Articulações¹. Tive a oportunidade de, por cinco anos, ser intérprete-criadora no Grupo, conhecendo a arte da Dança Contemporânea e do saber-se corpo.

¹ O Grupo Articulações foi criado em 2009, sob a coordenação da Prof^a Dr^a Sigrid Nora, sendo formado por acadêmicos do curso de bacharelado e licenciatura em Educação Física da Universidade de Caxias do Sul. Durante os encontros os integrantes vivenciavam diferentes práticas artísticas cabíveis ao movimento: *performance*, instalação, intervenção e dança, dentro das quais os integrantes vivenciavam dança clássica, dança contemporânea, dança de salão, história da arte, composição coreográfica, lutas marciais e até capoeira.

No Trabalho de Conclusão de Curso² busquei identificar influências das experiências corporais vividas pelos ex-integrantes do Grupo Articulações durante sua participação como intérpretes-criadores em Dança Contemporânea no âmbito universitário. Na riqueza dos processos desenvolvidos ao longo do tempo dentro do Grupo, observou-se que os sujeitos foram capazes de utilizar seus corpos com maior liberdade, estando abertos a novas experimentações e superando limitações; observou-se ainda grande avanço relacionado com questões de afetividade, comunicação verbal e não verbal, personalidade e autoconhecimento, sendo que os participantes afirmaram ter criado uma visão mais crítica após o ingresso no Grupo.

O diálogo entre Arte e Ciência despertou um novo olhar diante do corpo. Carregava comigo a ciência da área da Educação Física, ainda tão técnica, tão voltada aos aspectos fisiológicos e de treinamento, limitando-me ao ser meramente biológico. A Arte, mais especificamente a Dança Contemporânea com a qual tive contato durante meu viver no Grupo Articulações, propôs uma verdadeira fusão entre corpo e sujeito, uma outra maneira de perceber o mundo e de me perceber inteiramente neste mundo. Passei, então, a não mais alimentar o verbo *ter* (um corpo), passando a descobrir-me *sendo* (corpo, ou corpos), e mais, *estando* corpo.

Penso o corpo como abertura para o mundo, fonte de afetos e potências, devir³ humano. Penso o mundo como um rio que passa. Penso sobre como neste momento estou a pensar. Que partes de mim estão a pensar? Posso pensar que penso por partes? Posso, talvez, simplesmente não pensar?

Escrevo e observo ao meu redor. Escrevo e sinto o perfume do chão recém limpo. Escrevo e movo minha cabeça (sem pensar?). Espero pacientemente o sabor das palavras que quero lhe oferecer. Silêncio e penso. Penso com a gripe que me acompanha, penso com a chuva que se arma lá (aqui) fora, penso no espaço desta biblioteca - que penso ser o lugar apropriado para pensar? Pensar tem lugar? Onde estaria o pensamento? Que bobagem a minha, não paro de pensar! Existe pensamento sem corpo? Existe corpo sem pensamento?

A filosofia se caracteriza como um “espanto” diante da vida, dos hábitos, das convenções. Filosofar é indagar sobre as incertezas que nos cercam, é ser verdadeiramente

² CAMAZZOLA, J. M.; BONONE, C. G.; BELLINI, M. A. B. C. A influência do Grupo Articulações na formação de estudantes de Educação Física: Acadêmicos/bailarinos compondo novos repertórios no contexto do ensino superior. In: Gislaine Sachett; Valéria Heydrich. (Org.). **Págs. de Dança**. 1ed. Caxias do Sul: Quatrilha Editorial, 2014, v. 1, p. 119-137.

³ Designa a concepção do ser como processo, do ir sendo, do acontecimento constante do torna-se ser.

amigo do saber, sem querer dominá-lo. É desestabilizar o espaço-tempo. É inquietar a própria existência. Perguntar, enfim: *como pode o saber nascer da carne?*

O mundo, antes de ser tomado como matéria inteligível, surge a nós como fenômeno sensível, como objeto único e exclusivo de nossa experiência corpórea. No corpo repousa nossa capacidade primeira de relação e apreensão do real: são os sentidos que nos fornecem os elementos iniciais de aproximação com os objetos, com o meio e com os outros. A cada troca entre corpo e ambiente novos elementos são então incorporados ao nosso ser, fundindo-se à tudo aquilo que já trazemos em nossa bagagem existencial. Esse processo é individual e intransferível, resultando em novos sabores-saberes que, agregando-se ao corpo de quem os possui, tornam-se qualidade sua, feito um alimento à sua existência.

O mergulho no Mestrado em Educação surgiu como possibilidade de aprofundamento destas questões. Esta pesquisa, pertencente à Linha de Pesquisa História e Filosofia da Educação, busca então, relacionar o corpo, a Dança Contemporânea e a formação integral do sujeito. Com este olhar, procura dar conta dos limites da pura razão diante da necessidade de posicionar filosoficamente o corpo e a sensibilidade como vias de acesso ao conhecimento e como fontes de formação humana.

Assume-se, nesta pesquisa, o entendimento do corpo enquanto o próprio sujeito: *sujeito corpóreo*, uma vez que ser significa, sobretudo, ser com o corpo, ser-corpo, refletindo conjuntamente o entendimento de que pensamento e formação humana nunca poderão ser analisados separadamente da experiência corpórea.

Os espaços que habitamos, as pessoas com quem convivemos, as ações que desenvolvemos, os livros que lemos, os filmes que assistimos, as artes que apreciamos vão arquitetando nosso corpo, nosso “Eu”, em uma complexa e ininterrupta rede de atravessamentos existenciais. Eu-corpo. Da mesma forma, por meio de suas cicatrizes culturais, sociais, políticas, estéticas, filosóficas e científicas, o corpo reflete a pertença a um determinado tempo-espaço. Olhar para o corpo, é olhar para a sociedade ao qual ele pertence, cada qual com suas normas, proibições, policiamentos, exaltações e liberdades; falar do corpo é falar da própria realidade humana.

O corpo torna-se condição para a existência do sujeito, constituindo sua própria humanidade. Corpo e sensibilidade tomam posição central no debate em torno da formação humana. É a saída de uma condição meramente de estar no mundo, para a condição de fazer-se mundo, sendo a mundanidade o movimento primeiro da constituição do “Eu”.

Somos herdeiros de uma cultura filosófica e, inseparavelmente, científica que busca na racionalidade universal o acesso ao conhecimento, observamos ainda uma grande dificuldade

em admitir que a dimensão sensível humana também consiste em uma forma poderosa de saber e formar-se. O avanço da racionalização científica resultou em uma fragmentação e especialização cada vez maiores, o conhecimento acerca do homem foi dividido em compartimentos isolados, isso deixou escapar a unidade que lhe é inerente. Podemos afirmar, seguindo o conceito de Georg Lukács⁴, que reificou-se o homem e tudo aquilo que o caracteriza como humano. Reificou-se também o corpo, sendo este frequentemente abordado, ao longo de nossa história, como elemento inferior.

Este preconceito em relação ao saber sensível inundou também nossas práticas sociais, culturais e educativas ao longo do tempo e, na contemporaneidade, outros elementos podem estar contribuindo para o enrijecimento da corporeidade e subjetividade humanas. O corpo encontra-se hoje dominado pelo capitalismo e pelos avanços tecnológicos; é afetado diretamente pelas imagens veiculadas pela mídia, parecendo viver segundo as regras do consumismo e exibicionismo exacerbado.

Ao adotar uma concepção de educação indissociável da razão sensível, e logo, do corpo, podemos então abordar a prática artística, e neste caso, a Dança Contemporânea, como promotora e agenciadora de processos educativos e formativos. Trata-se aqui de vislumbrar um novo horizonte para a educação que se faça no e pelo corpo, na arte e pela arte, devolvendo a unidade do sujeito, que por muito tempo, e ainda hoje, se vê fragmentado e analisado segundo ideais dicotômicos.

Neste mergulho acadêmico o foco se volta para a Dança Contemporânea por três motivos principais: pela proximidade pessoal com esta arte, já destacada anteriormente; pela sua prática possibilitar a utilização de diferentes linguagens artísticas (música, literatura, teatro, pintura, e diferentes estilos e técnicas de dança), sendo que, ao analisar e refletir sobre a Dança Contemporânea se estará, de maneira (in)direta, atentando para as demais práticas artísticas que a compõem; e pelo fato de ela considerar o corpo em sua totalidade e complexidade através de um conjunto de experiências multidisciplinares, o que possibilita lhe considerar como promotora de um novo entendimento de corpo e formação humana na contemporaneidade.

Busca-se, ao refletir sobre estes processos, compreender o que o movimento, o gesto dançado e a linguagem não-verbal estão sendo capazes de desvelar acerca da formação

⁴ Em seu livro *História e Consciência de Classes* (1923), Georg Lukács desenvolve o conceito marxista de reificação (em alemão *Verdinglichung*: "transformar uma ideia em uma coisa"; do latim *res*: "coisa"; ou *Versachlichung*, literalmente "objetificação") diante da constituição da realidade social determinada pelos processos da sociedade capitalista.

humana bem como as maneiras como isto se promove. A Dança Contemporânea se mostra como um potente espaço de conhecimento e constituição do sujeito, afinal, quando o corpo dança, ele elabora novas teorias sobre seu fazer/pensar, levando os indivíduos a se constituírem como sujeitos singularizadores, gerando uma subjetividade-corpo.

A presente pesquisa é orientada pela seguinte questão: considerando-se a impossibilidade de sustentar a dicotomia mente/corpo e a noção de uma razão unicamente imaterial na educação e formação humana, **qual a contribuição da Dança Contemporânea no processo formativo do sujeito corpóreo?**

Este trabalho tem sua estrutura marcada pela descrição fenomenológica de conceitos caros ao tema, seguida da análise, interpretação e aplicação hermenêutica dos mesmos, sendo ao longo da escrita realizados reflexões e posicionamentos direcionados ao campo educacional. Cabe deixar claro que a concepção de educação que se trabalha ao longo desta dissertação diz respeito não somente a educação formal praticada dentro de instituições de ensino, mas ao se abordar o processo educativo se estará fazendo referência ao fenômeno humano que é a formação em todas as suas instâncias existenciais.

A dissertação se dará em três instantes-travessias⁵, sendo o **primeiro** reservado à questão do corpo filosófico. Buscar-se-á, ao longo deste capítulo, analisar o surgimento da díade mente/corpo no pensamento filosófico, dando maior atenção à ontologia dualista de René Descartes, através da leitura das obras *Discurso do Método* (1637/1991) e *Meditações sobre filosofia primeira* (1641/1999) para, após, analisar a formulação de uma nova abordagem baseada na mistura entre consciência e corpo em Maurice Merleau-Ponty, sendo referência, nesta dissertação, a obra *Fenomenologia da Percepção* (1945/2011).

O tema histórico sobre o corpo visa iniciar a discussão acerca de sua célebre separação em relação à mente, ainda presente nas práticas educativas atuais, embasadas em grande parte, por visões objetivas e distanciadas do mundo tomado como elemento sensível. Somado a este dualismo antropológico, tem-se a visão responsável por abordar o corpo como uma espécie de máquina, devendo ser controlado e dominado pela razão. Estes elementos acabam por anular o sujeito corpóreo enquanto “Eu” e a corporeidade enquanto produtora de conhecimentos.

Na obra pontyana o corpo aparece como o próprio modo de ser-no-mundo, reposicionando a consciência e a subjetividade na corporeidade. Ao sustentar a ideia de que o corpo não é simples morada do sujeito ou um servo da alma, Merleau-Ponty afirma: “[...] não estou diante de meu corpo, estou em meu corpo, ou antes sou meu corpo” (FP, p.207-208),

⁵ Instante, por estar inscrito no agora; travessia, no sentido de percorrido, mas também de passagem, atravessamento, adquirindo caráter de sempre além, devir.

abordando o corpo fenomenal integrado à compreensão do sujeito, contrapondo-se ao pensamento científico clássico que vê o corpo como objeto.

O **segundo instante-travessia** versará sobre o corpo contemporâneo, imerso em uma realidade fortemente marcada pelos avanços do capitalismo, da tecnologia e da mídia, mergulhado em uma concepção de corpo utilitário, instrumental e mercadológico buscando identificar práticas e discursos nos quais ele, hoje, é educado.

Auxiliam na compreensão do corpo na contemporaneidade inúmeros autores, entre os quais Nobert Elias (1994), Michel Foucault (1997, 2007) e Marcel Mauss (2003) com seus escritos sobre o corpo civilizado e disciplinado; Guy Debord (1997) com a noção de corpo na sociedade do espetáculo; Etienne de La Boétie (1982) ao abordar o corpo em estado de servidão voluntária; Stephen Ball (2010) com sua teoria a respeito da sociedade performática; Duarte Junior (2000) abordando a crise dos sentidos na atualidade; Gilles Lipovetsky (1989), Zigmunt Bauman (1999) e Stuart Hall (2005) sobre a era do efêmero e imediato; Paula Sibilia (2002) e David Le Breton (2003) a respeito dos corpos pós-orgânicos.

Ao analisar as profundas modificações sofridas pela humanidade ao longo do tempo, resultantes das diversas transformações sociais, econômicas, políticas, culturais, e hoje também, tecnológicas e midiáticas, apontamos para uma sedação do humano na atualidade, com crise da sensibilidade e corporeidade, sustentando e reforçando a dualidade cartesiana. O ser humano foi cada vez mais sendo afastado da integralidade de seu corpo, assumindo tão somente o caráter desprazeroso, mecânico, não-criativo e pouco sensível do viver em nossa contemporaneidade.

Refletir sobre o corpo humano como condição ontológica e epistemológica é essencial para os debates acadêmicos e para as práticas sociais na atualidade, haja vista que mesmo prevalecendo na tradição ocidental a visão dualista, também existem linhas de fuga que se contrapõem à fragmentação do ser humano e do conhecimento. Sendo assim, o **terceiro instante-travessia** retomará o conceito de unidade mente-corpo desenvolvido através do pensamento filosófico de Merleau-Ponty buscando, à luz de estudos contemporâneos, assumir o corpo, junto de suas experiências sensório-motoras, como fator determinante para a cognição e formação do sujeito. Ao trabalhar com o conceito de sujeito corpóreo se estará buscando resgatar a condição corpórea do saber e a mundanidade da constituição do “Eu” no mundo. Essa postura busca tratar de uma racionalidade mais profunda e ampliada, na qual o corpo torna-se elemento primordial.

Estudos recentes acerca do conceito de mente corporificada desenvolvidos por Damásio (2000, 2005) e Lakoff e Jonhson (2002) em diálogo com a Teoria Corpomídia, das

autoras Helena Katz e Christine Greiner (2005, 2006) e com a noção de experiência sensório-motora como elemento fundante da existência humana em Dewey (1958, 2010) e Larrosa (2002) permitem defender o papel do corpo e da razão sensível na constituição do sujeito e na aquisição de conhecimentos. Esses estudos fornecem importantes subsídios para a continuidade do pensamento pontyano nos dias atuais, possibilitando pensar a prática da Dança Contemporânea como formadora de pensamento e de subjetividades.

Adentrar no mundo sensível da Arte, voltando nosso olhar aos estudos referentes à Dança Contemporânea, também nos permitirá tecer uma verdadeira rede de conceituações acerca da superação da crise do corpo apontada no decorrer do trabalho, tendo em conta sua contribuição para a educação integral do ser, ou seja, para a formação do sujeito corpóreo.

O aspecto educacional será desenvolvido ao longo do trabalho, sendo destacados os limites de uma educação baseada na objetividade científica, que inferioriza o corpo e a sensibilidade, privilegiando uma suposta racionalidade incorpórea. Defende-se nesta linha de pensamento, a superação do determinismo instrucional, da disciplinarização e condicionamento dos corpos, sendo que este processo resulta na petrificação da sensibilidade e subjetividade humanas. Busca-se uma educação baseada na abertura ao novo, ao estranho, ao diferente e à alteridade, devolvendo ao sujeito seu papel diante da constituição do “Eu”, sempre inacabado, sempre em devir. Nas palavras de Carbonara (2013):

Uma educação a partir da sensibilidade dá aos sujeitos as condições para a formação, mas não lhes determina como deverão ser formados. Esta argumentação caminha na direção de uma concepção de educação que se orienta muito mais na perspectiva autocriativa daqueles que se educam, do que por outra centrada na intencionalidade de quem se propõe a educar. (p.54).

Através desta escrita buscar-se-á contribuir para a diminuição das lacunas existentes nas pesquisas que relacionam a Dança Contemporânea e o pensamento filosófico. Propõem-se atravessamentos que permitam pensar o corpo como potência existencial e a arte da Dança Contemporânea como condição para a constituição integral do humano, através da percepção, transformação e criação de si mesmo. O diálogo entre filosofia e arte oferece ferramentas conceituais para questionar o saber formador dominante na atualidade, produzindo espaços de experimentação e investigação de outros sabores-saberes. É a busca por uma educação que permita ao sujeito transformar-se para além do que já é. Educação enquanto abertura existencial. Formar-se outro. Educação-rio.

Faz-se essencial ressaltar que não se pretende fixar ou coisificar conteúdos, mas simplesmente esboçar seu movimento perpétuo, uma vez que o saber é sempre transitório. Le Breton (2006) assinala a tarefa do pesquisador no âmbito da sociologia do corpo:

A atualização do pensamento aplicado a um campo específico na profusão infinita do mundo não deve nunca esquecer que projeta, de forma eletiva, um feixe de luz fundamentado nas escolhas teóricas do pesquisador e no saber de uma época e, além disso, que ela não pode explicar de maneira definitiva a complexidade do objeto, qualquer que seja ele, sobretudo sem dúvida em se tratando da corporeidade. (p. 93).

A complexidade das abordagens que o discurso sobre o corpo possibilita exige um formato de pesquisa que não se fixe ao encadeamento tradicional de apontamentos, mas sim, que permita uma abordagem interdisciplinar em relação ao tema. A lógica do texto não adquire uma posição linear de pensamento, mas emerge de entrelaçamentos contínuos no decorrer das reflexões. Assume-se um pensamento nômade, impregnado por um caráter de processo, assumindo o próprio movimento que invade o corpo e a vida. Tem-se a visão de mundo, sujeito e corpo como acontecimentos que exigem uma compreensão múltipla, diversa e mutante.

2 CORPO FILOSÓFICO

Cabe, então, perguntar: entende-se mais do corpo vivendo-o ou discursando sobre ele? Para compreender o corpo é preciso falar dele? Não basta senti-lo?

Medina

Este capítulo abordará o dualismo substancial mente e corpo, dando ênfase ao *cogito* cartesiano, através da leitura das obras *Discurso do Método* (1637/1991) e *Meditações sobre a filosofia primeira* (1641/1999), de René Descartes (1596-1650). Em seguida, realizará um contraponto com a ontologia do filósofo Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), sendo referência, nesta dissertação, a obra *Fenomenologia da Percepção* (1945/2011).

Fazendo uso das palavras de Paviani:

Na primeira perspectiva, o homem é visto mediante o dualismo corpo e alma. O corpo humano é tratado como objeto, igual a qualquer outro objeto, coisificado, escravizado, vendido. Na segunda perspectiva, o corpo próprio é visto como algo *sui generis*⁶, como portador de qualificações específicas que finalmente são integradas na compreensão do sujeito. (2010, p. 99).

O autor complementa alegando que “Os filósofos da Antiguidade escreviam livros sobre a alma. Os contemporâneos escrevem livros sobre o corpo” (2010, p. 99). A relação corpo/alma reflete o modo de entender a constituição e a ação do sujeito no mundo, sendo um tema que motivou o surgimento de diversas teorias, traduzidas nos traços culturais de cada época. Para que se possa discutir a perspectiva do sujeito corpóreo, torna-se relevante, ao iniciar este trabalho, realizar uma retomada, ainda que breve, de duas das principais concepções filosóficas de corpo defendidas ao longo da humanidade.

Refletir sobre a herança filosófica e conceitual permitirá entender o espaço concedido ao corpo na construção do conhecimento e na formação humana ao longo dos tempos. Permite ainda, compreender o porquê da razão dita “pura” ser tida como único meio de acesso ao conhecimento válido, enquanto a dimensão corpórea e sensível do sujeito estaria por contaminar a produção científica, lhe impedindo de chegar à universalidade tão versada e almejada dentro do campo de investigação das ciências.

⁶ Único no seu gênero; original, peculiar, singular.

Os diferentes modos pelos quais o corpo é abordado revelam a própria maneira do indivíduo ver a si mesmo e ao mundo que o cerca, despertando para os próprios conceitos de sujeito e humanidade. Os alicerces para as concepções de corpo adotadas ao longo da história provocam a pensar não em linha reta, mas como uma condensação de conceitos que revelam-se por perspectivas. Ao anular as distâncias espaciais e temporais, é possível perceber que muitas destas noções ainda são atuais, tornando-se tão vizinhas e contemporâneas.

2.1 DUALISMO ANTROPOLÓGICO CORPO E ALMA

Da Idade Antiga à Idade Contemporânea, diversos filósofos abordaram a relação entre o corpo e a alma; uns defendendo sua união, outros defendendo sua total separação e independência. Torna-se importante destacar que o dualismo que será abordado no pensamento cartesiano possui raízes muito mais profundas e longínquas na história da filosofia. Descartes seria, então, herdeiro do pensamento dual e de certa forma se limita a dar-lhe continuidade, relegando à razão objetiva o papel de guia fundamental do ser humano.

Percorrendo brevemente a herança do pensamento filosófico ocidental, destaca-se Parmênides (530 – 460 a.C.)⁷ como sendo o primeiro filósofo a definir os princípios reguladores da atividade a que se chama “pensar”. Em seu poema *Da Natureza*⁸, recorrendo a uma deusa como forma de garantir a veracidade de sua mensagem, diferencia a busca pelo saber através de dois caminhos distintos: o da realidade/verdade (*Alêtheia*), que é fidedigno e de confiança; e o das crenças/opiniões (*doxas*), do qual não se possui certeza alguma, já que as aparências são “aparentemente” (PARMÊNIDES, 2002, B1. 33)⁹.

O mundo passa a ser pensado através de dois continentes incomunicáveis e opostos: de um lado, a afirmação, a realidade, a verdade; de outro, a negação, a inexistência, a falsidade. A vida é então dividida em duas esferas: a do “ser”, que corresponde ao positivo (luz, vida,

⁷ Também conhecido como Parmênides de Eléia, por ser natural da cidade grega de Eléia, no sul da Península Itálica.

⁸ Conhecido também pela intitulação *Sobre a Natureza*, com datação especulada entre 490 a.C. e 475 a.C. Este poema é a única obra conhecida de Parmênides, da qual restaram apenas fragmentos; modernamente é apresentada dividida em três partes: o Proêmio, composta apenas do primeiro fragmento; a Via da Verdade, fragmentos 2 a 8 (até o verso 49); e a Via da Opinião, fragmentos 8 (a partir do verso 50) a 19.

⁹ Cf. PARMÊNIDES. **Da natureza**. São Paulo: Loyola, 2002. 119 p. (Leituras filosóficas), por utilizar apenas esta edição da tradução da obra optou-se por realizar a referenciação completa apenas na primeira citação, sendo que as demais citações transcritas ao longo do capítulo serão acompanhadas apenas de sua respectiva localização nesta obra.

fogo, masculino, quente, ativo, leve), e a do “não ser”, que corresponde à negação do positivo (escuridão, morte, terra, feminino, frio, passivo, pesado).

Para Parmênides, *tudo que é é*, sendo o mundo real composto por uma única substância, permanecendo sempre numa eterna e imutável quietude. O que os homens imaginam acerca do universo e da realidade é pura ilusão, uma vez que o movimento dos sentidos são desviadores da busca pelo real, somente o espírito pode alcançar a verdade. Parmênides parece ter sido um dos primeiros filósofos a valorizar o inteligível e menosprezar o sensível:

(7.1) Pois nunca isto será demonstrado: que são as coisas que não são;
mas afasta desta via de investigação o pensamento,
não te force por este caminho o costume muito experimentado,
deixando vagar olhos que veem, ouvidos soantes
(5) e língua, mas decide pela razão a prova muito disputada
de que falei [...] (B7. 1-6).

Estes versos caracterizam a sensibilidade como sendo a “via da opinião”, resultante do “costume muito experimentado” (B7. 3), provindo da “mistura que cada um tem nos membros errantes” (B16. 1-2) – “olhos, ouvidos e língua” (B7. 4-5). Parmênides opõe a razão à sensibilidade, separa o espírito dos referenciais exteriores, exaltando a faculdade raciocinativa como forma de corrigir os costumes dos humanos. A veracidade da experiência sensível é questionada e inaugura-se a noção de uma realidade não sensível, que só poderia ser captada pelo pensamento imaterial.

É pelo “puro” pensamento que se chega ao que é, “[...] pois o mesmo é pensar e ser.” (B3). Segundo Parmênides, não se pode pensar o não ser, uma vez que pensar implica, necessariamente, pensar em algo. Pensar sobre nada é não pensar, da mesma forma que dizer nada é não dizer. Se podemos pensar e falar sobre algo, esse algo já o é, sendo impossível que ele não exista. “É necessário que o ser, o dizer e o pensar sejam; pois podem ser, enquanto o nada não é: nisto te indico que reflitas.” (B6. 1-2), e “[...] nem do não-ser te deixarei falar, nem pensar: pois não é dizível, nem pensável, visto que não é [...]” (B8. 7-9).

A filosofia de Parmênides se apresenta como um contraste entre a verdade e a aparência, refletindo traços da dualidade antropológica. Apenas a razão é detentora da verdade, já os sentidos são responsáveis pela aparência, sendo fonte de enganos e erros, fato este destacado por outros filósofos ao longo da história do pensamento ocidental.

Ainda fazendo um breve percurso sobre a concepção de corpo e alma ao longo da história da humanidade, percebemos que, na Antiguidade Clássica, com Platão (427-347 a.C.), o corpo é considerado instrumento da alma, sendo através de seus “serviços” que o ser (alma) age no mundo, podendo então assumir significações a nível de corpo-obstáculo ou a

nível de corpo-possibilidade, uma vez que recai sobre a alma a responsabilidade de bem conduzir o corpo nas ações humanas.

Antes de se unir ao corpo, a alma teria vivido no mundo puramente espiritual, mundo perfeito, mundo das ideias; ao ser introduzida ao corpo, passa a ter influência do mundo dos sentidos e, por isso, se degrada. A alma eterna, pura, fonte da verdade, se faria presa ao corpo, mortal, impuro, fonte de erro, de perdição, mundo dos sentidos (*aisthésis*), o qual impediria o acesso ao verdadeiro conhecimento (*episteme*) (PEIXOTO, 2014, p. 316). Platão deixa evidente sua visão de corpo enquanto túmulo ou prisão da alma, fazendo uso dos termos *sema* (sinal e túmulo) e *soma* (corpo e prisão) para a ele referenciar-se (PAVIANI, 2010, p. 101). A atividade filosófica, em Platão, constitui uma constante tentativa em manter corpo e alma separados um do outro, renunciando à tudo aquilo que impede a alma de chegar à sabedoria. O corpo, para isso, deve estar em constante vigilância, atenção e cautela.

No *Fédon*¹⁰, Platão chega a justificar o “desejo” de morte (*thánatos*) por esta representar o momento da verdadeira purificação, uma vez que ocorre o rompimento entre o corpo e a alma, passando a um estado de total separação. Observa-se o diálogo entre Sócrates e Símiias:

- Segundo nosso pensar, é a morte alguma cousa?
 - Claro – replicou Símiias.
 - Nada mais do que a separação da alma e do corpo, não é? Estar morto consiste nisto: apartado da alma e separado dela, o corpo isolado em si mesmo; a alma, por sua vez, apartada do corpo e separada dele, isolada em si mesma. A morte é apenas isso?
 - Sim, consiste justamente nisso.
- (*FÉDON*, 1972, 64c-d)¹¹

Platão, através da fala de Sócrates com Símiias, exalta a necessidade de separar essas duas entidades, pois o corpo é visto como um obstáculo na busca pela plenitude do saber:

- Não é, por conseguinte, no ato de raciocinar, e não de outro modo, que a alma apreende, em parte, a realidade de um ser?
 - Sim.
 - E, sem dúvida alguma, ela raciocina melhor precisamente quando nenhum empeco lhe advém de nenhuma parte, nem do ouvido, nem da vista, nem dum sofrimento, nem sobretudo dum prazer – mas sim quando se isola o mais que pode em si mesma, abandonando o corpo à sua sorte, quando, rompendo tanto quanto lhe é possível qualquer união, qualquer contato com ele, anseia pelo real?
 - É bem isso!
- (65b-c).

¹⁰ Neste diálogo Platão narra a última conversa de Sócrates com alguns de seus discípulos e amigos na própria prisão e no dia da execução da sentença a que fora condenado por não reconhecer os deuses do Estado, introduzir novas divindades e corromper a juventude da época. Esta obra é datada aproximadamente em 387 a.C.

¹¹ Cf. PLATÃO. **Diálogos:** O Banquete – Fédon – Sofista – Político. Trad. José Cavalcante de Souza (O Banquete); Jorge Paleikat e João Cruz Costa (Fédon, Sofista, Político). 1ª Ed. São Paulo: Abril Cultura, 1972. (Coleção Os Pensadores), a referência completa consta apenas na primeira citação, após utilizar-se-á apenas a localização na obra em questão.

Somente a alma pode acessar o conhecimento real para Platão, porém, enquanto estiver presa ao corpo, só conhecerá o mundo através de aparências adquiridas pelos sentidos. O corpo “[...] agita a alma e a impede de adquirir a verdade e exercer o pensamento” (66a), é considerado prisão, uma coisa má, mortal, que inunda o ser “[...] de amores, paixões, temores, imaginações de toda a sorte” (66c), elementos que corrompem e desviam a alma na sua busca pelo conhecimento verdadeiro. Pois, “[...] durante todo o tempo em que tivermos o corpo, e nossa alma estiver misturada com essa coisa má, jamais possuiremos completamente o objeto de nossos desejos! Ora, este objeto é, como dizíamos, a verdade.” (66b). A alma encontra-se, em vida, limitada à prisão corporal, tem-se aqui o sentido de encarceramento da alma em relação ao corpo e a aspiração por sua liberdade no ato da morte, demonstrada pela fala de Sócrates:

- Se, com efeito, é impossível, enquanto perdura a união com o corpo, obter qualquer conhecimento puro, então de duas uma: ou jamais nos será possível conseguir de nenhum modo a sabedoria, ou a conseguiremos apenas quando estivermos mortos, porque nesse momento, a alma, separada do corpo, existirá em si mesma e por si mesma – mas nunca antes. (66e – 67a).

A alma vai se encontrar na melhor condição de raciocinar quando se libertar da escravidão corporal, estando em si e por si mesma, por isso, no *Fédon*, a filosofia é apresentada como um exercício para a morte. Paviani (2010), ao analisar a obra platônica, destaca que “Os sentidos, as paixões e os desejos afastam o homem da verdade” (p.101), sendo que, para Platão, o ser humano deve então viver para a alma e não para o corpo e seus prazeres, empenhando-se em atingir a razão em sua pureza, liberta totalmente das contaminações dos sentidos.

Também no Mito da Caverna ou Alegoria da Caverna, Platão narra o diálogo de Sócrates com Glauco, evidenciando, de forma mítica, a separação do corpo em relação à alma, priorizando a razão totalmente distanciada dos sentidos. Diz Sócrates:

[...] Imagina os homens encerrados em morada subterrânea e cavernosa que dá entrada livre à luz em toda a extensão. Aí, desde a infância, têm os homens o pescoço e as pernas presos de modo que permanecem imóveis e só vêem os objetos que lhe estão diante. Presos pelas cadeias, não podem voltar o rosto. Atrás deles, a certa distância e altura, um fogo cuja luz os alumia; entre o fogo e os cativos imagina um caminho escarpado, ao longo do qual um pequeno muro parecido com os tabiques que os pelotiqueiros põem entre si e os espectadores para ocultar-lhes as molas dos bonecos maravilhosos que lhes exibem. [...] assim colocados, poderão ver a si mesmos e de seus companheiros algo mais que as sombras projetadas, à claridade do fogo, na parede que lhes fica frente? GLAUCO – Não, uma vez que são forçados a ter imóvel a cabeça durante toda a vida. SÓCRATES – [...] Imaginemos um destes cativos desatado, obrigado a levantar-se de repente, a volver a cabeça, a andar, a olhar firmemente para a luz. Não poderia fazer tudo isso sem grande pena; a luz, sobre ser-lhe dolorosa, o deslumbraria, impedindo-lhe de discernir os objetos cuja sombra antes via. [...] Precisaria de tempo para se afazer à

claridade da região superior. Primeiramente, só discerniria bem as sombras, depois, as imagens dos homens e outros seres refletidos nas águas; finalmente erguendo os olhos para a lua e as estrelas, contemplaria mais facilmente os astros da noite que o pleno resplendor do dia. GALUCO – Não há dúvida. SÓCRATES – [...] Supõe que nosso homem volte ainda para a caverna e vá assentar-se em seu primitivo lugar. Nesta passagem súbita da pura luz à obscuridade, não lhe ficariam os olhos como submersos em trevas? GLAUCO – Certamente. [...] SÓCRATES – [...] O antro subterrâneo é o mundo visível. O fogo que o ilumina é a luz do sol. O cativo que sobe à região superior e a contempla é a alma que se eleva ao mundo inteligível. (1959, p. 286 – 290).

Poderíamos afirmar que a caverna representaria o mundo da percepção corpórea, estando os seres humanos presos à ilusão da realidade, às credices e superstições provenientes das sombras captadas pelos sentidos. Para os prisioneiros o mundo real é a caverna, não concebendo nada para além de sua obscuridade. A luz verdadeira é o mundo inteligível, mundo das ideias, da essência, podendo ser apreendida somente pelo pensamento (alma). Conhecer constitui-se, então, em um ato de libertação das sombras das ilusões sensíveis em busca da iluminação da alma diante do saber inteligível.

Fica evidente que Platão via no corpo a fonte do mal, pois através dele o sujeito era impedido de elevar seu conhecimento devido às pulsões mundanas, já a alma era vista como princípio de movimento para o conhecimento das coisas verdadeiras. Tem-se aí o dualismo psicofísico, a oposição entre corpo/alma se instaurando não só a desconfiança, mas junto dela a inferioridade dos sentidos e, logo, do corpo, frente às formas inteligíveis do saber, assim como assinala Carbonara (2013):

Em questão está o afastamento de qualquer dependência sobre aquilo que adquirimos pelos sentidos e a busca de um verdadeiro conhecimento que não dependa da experiência corpórea. A percepção sensível é entendida como um movimento inicial que deve ser superado em benefício ao conhecimento das Formas inteligíveis. (p. 25).

O pensamento de Platão refletiu nos traços culturais e religiosos de várias épocas, sendo constantemente exercida a “renúncia do corpo” a fim de atingir a purificação do espírito/alma. O Cristianismo, bem como toda a Idade Média, recebeu fortes influências da filosofia platônica, dando ênfase à fé, que neste momento toma o lugar central da razão. A verdade não mais corresponde a uma teoria, mas a junção da alma com os ensinamentos de Deus. Muitas “verdades” só serão reveladas no momento do encontro com o Criador, não podendo ser alcançadas ainda nesta vida, mas apenas confortadas na fé cristã, assim, justifica-se a existência de fatos que a razão não conseguiria explicar.

Neste cenário, o corpo é, até certo ponto, idealizado como a imagem do homem criada por Deus, à sua semelhança; porém é menosprezado na busca pelo Divino, sendo necessário desvencilhar-se dele para alcançar o Reino eterno. Cultua-se um ideal completamente

inacessível ao olhar, a perfeição é imaterial, por isso, quanto mais o homem se aproxima de seu corpo, mais ele se distancia de Deus. As únicas imagens humanas utilizadas para representar o corpo são de crianças, simulando a inocência dos anjos e livrando a matéria dos aspectos libidinosos do ser. É uma espécie de corpo “desencarnado”, ligado à pureza e à beleza da alma, distanciado do corpo passível do pecado. Deve-se negar a carne, que joga o homem no mundo das tentações, do pecado mundano, da sexualidade, a fim de se aproximar da perfeição do Criador. Na mitologia cristã, Jesus é concebido no útero de uma mulher virgem, como forma de desprezar o ato sexual e, logo o corpo.

Vem do pensamento cristão, também, a tendência ocidental em evidenciar o corpo em sofrimento. É preciso desprezar e superar a matéria para alcançar a felicidade da vida eterna. A reprodução do sofrimento nada mais é do que a identificação do fiel à história de sofrimento de Cristo, chega-se ao extremo da autoflagelação como meio de purificação e renúncia ao peso da mundanidade. É preciso sofrer para ser salvo, é preciso que o corpo e o pecado existente nele, se degradem para, desta forma, atingir o “Reino dos Céus”.

Este ideário fica refletido também na obra *Confissões*¹² de Santo Agostinho (354-430), caracterizada como uma autobiografia, na qual o teólogo destaca elementos de sua pré e pós conversão para a fé cristã, dando importantes contribuições para a relação com o próprio corpo. Através desta obra, Santo Agostinho “confessa”, na forma escrita, seus arrependimentos e fraquezas mundanas, enfatizando que “[...] o corpo é a sede do pecado” (PAVIANI, 2010, p. 102).

Fica evidente o desprezo de Santo Agostinho em relação ao corpo e seus prazeres, sendo estes, para ele, desviantes do caminho verdadeiro da felicidade, o qual unicamente se encontra em Deus, fato que o fez abandonar completamente sua vida sexual (não sem sofrimento), docilizando, aos poucos, seu corpo e dominando seus desejos. Ao passar a assumir uma vida casta, Santo Agostinho diz estar em busca da autêntica felicidade, que antes pensava poder ser encontrada nos prazeres carnavais.

Somente a alma é capaz de chegar à verdade imutável, necessária e eterna, sendo completamente distinta de uma constatação empírica, dependente dos sentidos humanos mutáveis e fugazes. “A necessidade do verdadeiro para a razão não é mais que o sinal da sua transcendência sobre ela. A verdade, na razão, está acima da razão” (C, p.147). Existe algo no homem que ultrapassa o homem, dimensão unicamente inteligível, denominada Deus, do qual provém todo conhecimento verdadeiro presente na alma. A busca agora é por uma verdade

¹² Datação aproximada entre os anos de 397 e 401.

divina totalmente liberta do mundo mundano, sensível, corpóreo, experienciado. A fé iluminaria o fiel na realização de escolhas certas, distanciadas das ilusões, desejos e pecados provenientes do corpo.

A negação da corporeidade e dos sentidos diante da alma permanecerá destacada no pensamento filosófico durante muito tempo, sendo que, após diversas transformações históricas e culturais, René Descartes (1596 – 1650)¹³, filósofo da modernidade, irá, para além da instrumentalidade corpórea, instaurar a fragmentação entre corpo e alma, tratando-os como substâncias distintas e independentes. O pensamento cartesiano sustenta a inferioridade do corpo diante do que considera ser o verdadeiro “Eu”: a alma pura e completamente livre dos sentidos corporais.

Na busca por um ideal de ciência indubitável, Descartes edifica seu pensamento em um método que acredita ser capaz de lhe guiar ao conhecimento genuíno e seguro. Tal disposição acontece à medida que o filósofo adota uma metodologia reflexiva fundamentada na dúvida, ficando conhecida como *dúvida metódica*, sendo hiperbólica, uma vez que *todas* as coisas serão postas em dúvida e radical por não tolerar o menor indício de incertezas.

No método cartesiano qualquer experiência empírica é descartada, privilegiando uma posição denominada hoje, em filosofia, como Racionalista. Essa postura epistemológica será sustentada tanto em *Discurso do Método (1637/1991)* quanto em *Meditações sobre filosofia primeira (1641/1999)*, alertando para o fato de as percepções sensoriais e, por conseguinte, o corpo, serem fonte de ilusões e de erros, impedindo que se tenha acesso ao conhecimento verdadeiro e ao mundo real.

Descartes vê a necessidade de desfazer-se de suas antigas opiniões, duvidando de todo conhecimento adquirido até então, sendo sua primeira razão baseada no fato de esses conhecimentos terem sido intermediados ou mesmo apreendidos pelos dados dos sentidos:

Com efeito, tudo o que admiti até agora como o que há de mais verdadeiro, eu o recebi dos sentidos ou pelos sentidos. Ora, notei que os sentidos às vezes enganam e é prudente nunca confiar completamente nos que, seja uma vez, nos enganaram. (MFP, p. 17, § 3).

Segundo seu método, tudo o que pudesse gerar qualquer indício de dúvida deveria ser evitado, logo, se o conhecimento adquirido através dos sentidos mostrou-se equivocado ao longo do tempo, fazia-se necessário não mais confiar ao aparato sensório-motor o papel de guia na busca pela verdade.

¹³ Filósofo, físico e matemático francês, considerado o fundador da filosofia e matemática modernas, foi um dos pensadores mais influentes na história do pensamento ocidental.

A segunda razão para Descartes duvidar do conhecimento alcançado possui relação com o sono, sendo que os sentidos podem fazer pensar que se está acordado, estando-se, na verdade, sonhando; e vice-versa. O filósofo chega à conclusão de que se pode estar sonhando a qualquer momento, pois as percepções provindas dos sentidos são capazes de iludir, durante o sono, fazendo pensar que se está em contato verdadeiro com o mundo real. Isso ocorre, pois as representações experienciadas durante o sono são cópias fiéis da realidade, como quadros pintados à semelhança das coisas verdadeiras.

Em verdade, com que frequência o sono noturno não me persuadiu dessas coisas usuais, isto é, que estava aqui, vestindo esta roupa, sentado junto ao fogo, quando estava, porém, nu, deitado entre as cobertas! Agora, no entanto, estou certamente de olhos despertos e vejo este papel e, esta cabeça que movimento não está dormindo e é, de propósito, ciente disso, que estendo e sinto esta mão, coisas que não ocorreriam de modo tão distinto a quem dormisse. Mas, pensando nisto cuidadosamente, como não recordar que fui iludido nos sonos por pensamentos semelhantes, em outras ocasiões! E, quando penso mais atentamente, vejo de modo mais manifesto que a vigília nunca pode ser distinguida do sono por indícios certos, fico estupefato e esse mesmo estupor quase me confirma na opinião de que estou dormindo. (MFP, p.19, § 5).

Novamente os sentidos se mostram fonte de enganos, sendo preciso descartá-los como agentes auxiliares no processo de aquisição do conhecimento, “Pois, enfim, quer estejamos em vigília, quer dormindo, nunca nos devemos deixar persuadir senão pela evidência de nossa razão” (DM, parte IV, p. 50).

Como forma de revelar a existência de um saber incorpóreo, seguro não só em vigília, Descartes enaltece as ciências como a Aritmética e a Geometria, que por terem sido construídas sem auxílio da experiência corporal, tornam-se de precisão indubitável: "Pois, esteja eu acordado ou dormindo, dois e três juntos são cinco e o quadrado não tem mais que quatro lados." (MFP, 1999. p. 21, § 8).

Já a terceira razão para se duvidar do conhecimento prévio estaria apoiada no fato de existir um Deus Enganador, um Gênio Maligno, constantemente empenhado em induzir os seres humanos ao erro. Ainda que, até este momento, Descartes não tenha provado a existência de Deus, mas apenas a supunha, diz ele ser preciso ficar atento para que se possa perceber este suposto Ser que se mostra trapaceiro, desmascarando-o. Será a partir da terceira *Meditação* que o filósofo passará a sustentar a ideia de um Deus verdadeiro, alegando:

Entendo pelo nome de Deus certa substância infinita, independente, eterna e imutável, sumamente inteligente e sumamente poderosa e pela qual eu mesmo fui criado e tudo o mais existente, se existe alguma outra coisa. Todas essas coisas são tais que, quanto mais cuidadosamente lhes presto atenção, tanto menos parece que elas possam provir somente de mim. Por isso, do que foi dito deve-se concluir que Deus existe necessariamente. (MFP, p.85, § 24).

Para Descartes, somente através de um Ser totalmente perfeito e infinito, poderia supor sua própria imperfeição e finitude, concluindo: “[...] só pelo fato de que existo e de que há em mim certa ideia de um ente perfeitíssimo, isto é, de Deus, fica demonstrada, de maneira evidentíssima, que Deus também existe” (MFP, p. 97, § 40). A perfeição de Deus residiria no fato de ele existir em si e por si mesmo, sendo somente alma, totalmente distanciado dos erros e enganações desencadeados pelo corpo. Aqui, Descartes diz não ser este Deus enganador, mas alega que toda fraude e engano dependem de algum defeito humano, que desvia o ser dos limites do conhecimento reto, aceitando as coisas não entendíveis pela razão como certas; este defeito, no pensamento cartesiano, representa a extensão corpórea:

[...] mas, por já ter reconhecido em mim mui claramente que a natureza inteligente é distinta da corporal, considerando que toda a composição testemunha dependência, e que a dependência é manifestamente um defeito, julguei por aí, que não podia ser uma perfeição, em Deus o ser composto dessas duas naturezas, e que, por conseguinte, ele não o era [...]. (DM, parte IV, p.48).

O erro sempre existirá no homem, por este não ser apenas alma, mas composto também de corpo. Descartes, ao longo da terceira *Meditação*, cita o exemplo de duas ideias diversas a respeito do Sol: uma proveniente dos sentidos, pela qual o Sol parece muito pequeno; e outra, provinda das verdades da Astronomia, pela qual o Sol se mostra infinitamente maior que a Terra. Estas duas possíveis ideias demonstram que, quanto mais o homem se distanciar das ilusões provenientes dos sentidos, mais próximo da perfeição e do acesso ao mundo verdadeiro ele estará, ainda que não lhe seja possível chegar à perfeição total, pois para isso, seria necessário estar separado de sua existência corporal, assim como Deus.

Através de seu método Descartes pretende, além de praticar a dúvida sobre todas as coisas, a fim de identificar a falsidade do conhecimento adquirido, encontrar uma certeza no mundo. Ao concluir que a dúvida metódica só poderia ser praticada por um *ser pensante*, sendo que, para duvidar é necessário pensar, e “[...] para pensar, é preciso existir” (DM, parte IV, p. 47), o filósofo elabora a primeira certeza na ordem das razões cartesianas: *eu sou, eu existo*. É através do pensamento (substância da alma) que Descartes acredita na sua própria existência:

[...] adverti que, enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notadamente que esta verdade: eu penso, logo existo, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava. (DM, parte IV, p. 46).

O eu cartesiano, ao aplicar a dúvida em todas as coisas, demonstra que tudo se mostra duvidoso, inclusive o próprio corpo, exceto a certeza de que, através do pensar, podia duvidar, deparando-se, assim, com a primeira certeza inabalável: a própria existência. O *cogito* cartesiano: “eu penso, logo existo”¹⁴ (DM, parte IV, p.46), passa a garantir uma base filosófica para a ciência moderna que nasce naquele momento.

Ao indagar pela essência do cogito, "Ora, eu, quem sou?" (MFP, p. 41, § 7), Descartes escreve:

Encontrei: há o pensamento e, somente ele não pode ser separado de mim. Eu, eu sou, eu, eu existo, isto é certo. Mas, por quanto tempo? Ora, enquanto penso, pois, talvez pudesse ocorrer também que, se eu já não tivesse nenhum pensamento, deixasse totalmente de ser. Agora, não admito nada que não seja necessariamente verdadeiro: sou, portanto, precisamente, só coisa pensante, isto é, mente ou ânimo ou intelecto ou razão, vocábulos cuja significação eu antes ignorava. Sou, porém, uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente. Mas, qual coisa? Já disse: coisa pensante. [...] Não sou a compaginação destes membros, chamada corpo humano. (MFP, p. 43, § 7).

Com Descartes, o sujeito ganha o caráter de “eu pensante”, sendo a razão imaterial o fundamento único do conhecimento e da ciência. Assim, a segunda conquista na busca das certezas na ordem das razões cartesianas tem em seu cerne a existência do eu enquanto ser unicamente pensante. O ser humano passa, então, a ser fragmentado em duas substâncias *distintas*: a substância de natureza espiritual, a alma ou o pensamento (*res cogitans*¹⁵); e a substância de natureza material, “[...] extensão em comprimento, largura e profundidade” (MFP, p. 81, § 21), que é o corpo (*res extensa*).

Do ponto de vista das essências, corpo e alma são metafisicamente distintos, isto é, possuem naturezas diferentes e podem existir independentemente um do outro; para Descartes é possível conceber a alma sem o corpo e o corpo sem a alma, como afirma na seguinte passagem: “E, conquanto pareça que a mente está unida ao corpo todo, se dele se retira, no entanto, um pé, um braço ou qualquer outra parte do corpo, sei que assim nada é subtraído à mente” (MFP, p. 179, § 33). Esta independência reflete a tese dualista a respeito do ser humano, conhecida como “dualismo cartesiano”.

Ao diferenciar a natureza dessas duas substâncias, Descartes caracteriza a alma como sendo um ar muito tênue responsável pelo pensamento, enquanto o corpo físico representaria

¹⁴ Lt. *Cogito ergo sum*.

¹⁵ Na doutrina de Descartes, “alma” (lat. *animus*), “espírito” (lat. *spiritus*) e “mente” (lat. *mens*) são considerados sinônimos; designando a *res cogitans*. Neste contexto, a alma é uma entidade especialmente criada por Deus, e, portanto, não é algo produzido ou uma função de qualquer parte física de nosso corpo, nem mesmo do cérebro; ela não tem materialidade e, por isso, não ocupa lugar no espaço, não pode ser mensurada ou quantificada. À mente pertencem apenas os pensamentos, os quais são elementos de natureza incorpórea, ou seja, são livres de qualquer constituição material.

"[...] um mecanismo feito de ossos, nervos, músculos, veias, sangue e peles" (MFP, p.175, §31), submetido a leis mecânicas e produzido sem relação ou referência com o pensar.

Outro ponto do pensamento cartesiano refere-se ao *mecanicismo*: o corpo é comparado a uma máquina "[...] que, tendo sido feita pelas mãos de Deus, é incomparavelmente melhor ordenada e contém movimentos mais admiráveis do que qualquer das que possam ser inventadas pelos homens" (DM, parte V, p. 60). As ações corporais, para Descartes, podem ser exercidas sem a determinação da vontade humana, pois, querendo ou não, esses processos acontecem no corpo, como os movimentos de um relógio, realizados somente pela força de suas molas e roldanas, e sem requerer uma consciência para o seu fazer. O corpo é analisado através de uma perspectiva fragmentária, tendo seu comportamento e fisiologia entendidos e explicados como quaisquer outros eventos físicos do universo.

Se Descartes relega à alma racional o poder de designar o humano, o corpo se torna o que assemelha o ser ao animal¹⁶, sendo apenas uma máquina, plausível de estudos objetivos e de controle, sendo precível. A alma é uma pura substância, alojada no corpo humano, sendo impossível modificá-la e fragmentá-la, é um todo indivisível, sendo por estes elementos, possível supor sua imortalidade.

Ao longo das obras *Discurso do Método* e *Meditações sobre filosofia primeira*, fica evidente a fragmentação entre corpo e mente (alma/espírito), e mais, a inferioridade do corpo diante do que Descartes considera constituir o próprio ser, o verdadeiro "Eu", destacando que a perfeição se relaciona "[...] à razão ou ao senso¹⁷, posto que é a única coisa que nos torna homens e nos distingue dos animais" (DM, parte I, p. 29). No cartesianismo, o ser humano é um ser inorgânico, desprovido de materialidade. Mundo e corpo se subtraem ao humano e não se relacionam com ele, opondo-se à essência do *cogito*. O corpo cartesiano é, assim, uma máquina sem alma, incapaz de servir para a compreensão da constituição humana. Para Descartes, o corpo nada mais é do que a sobra da alma, um cadáver em vida.

Na sexta *Meditação*, Descartes afirma:

E, embora talvez (ou melhor, certamente, como logo direi) eu tenha um corpo a que estou ligado de modo muito estreito, tenho, porém, de uma parte a ideia clara e distinta de mim mesmo como coisa pensante inextensa e, de outra parte, tenho a ideia do corpo, como coisa apenas extensa não pensante, sendo certo que eu, isto é,

¹⁶ Descartes desenvolve o conceito de animal-máquina, por este não possuir alma, realizando ações somente pela disposição de seus órgãos e não através do conhecimento. Porém, ainda que o corpo humano se assemelhe ao corpo animal, sendo considerado corpo-máquina, ainda assim o homem nunca poderá ser considerado homem-máquina, pois para ser humano, é indispensável que a alma se faça unida ao ser.

¹⁷ No início da primeira parte do *Discurso do Método*, Descartes denomina o bom senso e a razão como sendo o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, sendo que a diversidade opiniões entre os humanos não se dá por uns serem mais racionais do que outros, mas somente pelo fato de cada um conduzir seus pensamento por vias diversas.

minha alma, pela qual sou o que sou, eu sou deveras distinto do corpo e posso existir sem ele. (MFP, p.163, § 17).

Esta compreensão dualista aborda o ser humano do ponto de vista da dicotomia físico-mental, negando a formação do sujeito e a constituição do “Eu” a partir de sua mundanidade. O sujeito não corresponde à natureza, o sujeito em si não é matéria, não é corpo, mas tão somente substância racional, alma, pensamento. A essência do *cogito* (sujeito) é, assim, o pensar, e o pensar, para Descartes, se opera apenas na ordem do imaterial.

Alguns trechos do cartesianismo trilharam os caminhos dos sentidos corporais, propondo uma suposta corporificação do pensamento. Na segunda *Meditação*, Descartes questiona:

Mas, que sou, então? Coisa pensante. Que é isto? A saber, coisa que duvida, que entende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente. Não é certamente pouco, se essas coisas em conjunto me pertencem. [...] Finalmente, eu sou o mesmo que sente e percebe coisas corporais como por intermédio dos sentidos, por exemplo, vejo agora a luz, ouço o ruído, sinto o calor. Essas aparências, dirão, são falsas, já que durmo. Que assim seja. Parece-me, todavia que vejo, ouço, aqueço-me e isto não pode ser falso, isto é o que em mim se chama propriamente sentir, o que, tomado assim, precisamente, nada mais é do que pensar. (MFP, p. 45, § 9).

Esse trecho parece evidenciar o papel do corpo e dos sentidos na atividade do pensar, porém, em seguida, Descartes segue seu raciocínio, afirmando que essas coisas percebidas pelos sentidos se mostram “[...] duvidosas, desconhecidas e estranhas” (MFP, p.47, § 10), e complementa essa afirmação trazendo o exemplo da cera, da qual inicialmente, pelos sentidos, se tem um entendimento de sabor, aroma, cor, tamanho e até mesmo de som; porém, ao expor a cera ao calor do fogo, esta se transforma em “[...] algo extenso, flexível, mudável” (MFP, p. 51, § 12), tornando o entendimento prévio totalmente equivocado. Os sentidos se mostram errôneos diante da verdade do mundo, sendo que Descartes afirma: “É, assim, que o que acreditava ver pelos olhos, só compreendo pela faculdade de julgar que está em minha mente” (MFP, p. 53, § 14) e “[...] a nossa imaginação ou os nossos sentidos nunca poderiam assegurar-nos de qualquer coisa, se o nosso entendimento não intervisse” (DM, parte IV, p. 49).

Também ao longo da sexta *Meditação*, Descartes realiza afirmações que, de certa forma, parecem defender a interação funcional entre corpo e mente, tratando o ser como um composto entre essas duas substâncias, como se observa nas seguintes citações:

A natureza também me ensina por essas sensações de dor, fome, sede, etc., que não estou presente a meu corpo como o marinheiro ao navio. Estou a ele ligado de modo muito estreito e como que misturado com ele, a ponto de com ele compor uma só coisa. (MFP, p. 169, § 24).

E explica:

Pois, do contrário, quando o corpo é ferido, eu, que não sou mais do que coisa pensante, não sentiria dor por causa disso, mas, perceberia essa lesão pelo intelecto puro, assim como o marinheiro percebe pela vista o que no barco se quebra. E, quando meu corpo necessitasse de comida ou de bebida, eu o entenderia expressamente e não teria as confusas sensações de fome e de sede que tenho. (MFP, p. 169, §24).

Ao longo da leitura, fica claro que a via dos sentidos representa, para Descartes, apenas um outro modo de produzir pensamento, mas não sendo este puro, tal como o produzido por intermédio da mente. O pensamento desencadeado pelo corpo se constitui em algo confuso e “borrado”, de difícil entendimento, suprimindo basicamente as necessidades fisiológicas do ser, necessitando ainda, do prévio exame do intelecto a fim de reconhecer o conhecimento adquirido como sendo falso ou verdadeiro, “Porque parece que conhecer a verdade a respeito delas cabe à mente sozinha, não, porém, ao composto” (MFP, p. 171-173, §27).

O corpo seria então responsável apenas por desencadear um movimento cerebral, mostrando à mente qual a necessidade momentânea fisiológica, como ocorre no exemplo da necessidade de bebida, apresentando-se como uma secura na garganta que move os nervos em direção ao cérebro, resultando na sensação de sede na mente. Tem-se aqui, a ideia de mente e corpo enquanto uma mistura, todavia Descartes prossegue afirmando que: “[...] à respeito do composto, porém, isto é, em relação à mente unida a tal corpo, não se trata de mera denominação, mas de um verdadeiro *erro* da natureza, porque sente sede quando a bebida lhe é nociva” (MFP, p. 177, § 32, grifo meu). Os sentidos são tomados como enganadores, pois conduzem a ação humana somente em vistas da necessidade ou prazer corporal, sem poder, neste exemplo, evitar um mal decorrente do ato de ingerir uma bebida de sabor agradável, mas que contenha em si um veneno. Por isso alega que “[...] a natureza do homem, como composto de mente e corpo, não pode não ser, alguma vez, enganadora” (MFP, p. 183, § 40).

Mais uma vez o dualismo impera, sendo que Descartes afirma existirem duas formas de ações humanas: as puras, desencadeadas pela alma, e que se relacionam a dados imateriais e a Deus, e as desencadeadas por vontades corpóreas e que nela se encerram, como por exemplo a vontade de tomar água que faz com que o corpo se movimente em direção ao copo e nele satisfaça a vontade carnal que em si se encerra.

A união substancial entre mente e corpo se dá através das sensações resultantes das afecções do corpo, capazes de produzir atos mentais, porém de uma natureza diferente dos atos mentais puros, ou seja, daqueles que dependem unicamente da alma e que verdadeiramente, na concepção de Descartes, se constituem como conhecimentos seguros e correspondentes à essência do *cogito*.

No pensamento cartesiano, somente a mente humana se torna capaz de corrigir os equívocos ou erros provenientes da extensão sensível, responsáveis pelos conhecimentos vulgares. Os sentidos fornecem apenas aparências de uma possível realidade material sendo necessário aperfeiçoar a razão na busca pela realidade clara e independente da mutabilidade corpórea.

Descartes explicita sua total segurança e confiança na razão imaterial, pois “[...] os próprios corpos são percebidos não propriamente pelos sentidos ou pela faculdade de imaginar, mas, pelo intelecto somente” (MFP, p. 57, §18). Se outrora o ser estava condenado a um conhecimento confuso proveniente da experiência corporal perceptiva, neste momento já o sabe que pode conhecer apenas por intermédio da reflexão introspectiva realizada pela razão.

Os elementos abordados até aqui permitem pensar a negação do sensível ao longo da história do pensamento filosófico, refletindo a formação do sujeito enquanto desligado do mundo fisicamente, e indo além, que seu corpo acaba por ser responsável por uma formação errônea e impura.

Se ainda hoje adotarmos a perspectiva cartesiana para pensar o corpo humano, nunca poderemos considerá-lo como sujeito. Nela, a essência do ser é apenas o pensar, e o pensar só seria possível por intermédio da razão inteligível. O corpo é sempre objeto, uma máquina que funciona autonomamente, sem a intervenção do pensamento e cujos sentidos são fonte de erro, de perda da alma e ameaçam o acesso à verdade, sendo impossível produzir conhecimento através dele.

Segundo Matthews (2010), o que contribuiu para a manutenção deste pensamento em nossa atualidade foi o progresso acentuado das ciências, onde, por herança filosófica, descrever uma situação de forma “objetiva” ou “científica” é considerado mais respeitável e mais próximo da realidade. A razão abstrata continuou a ser considerada como único instrumento para o conhecimento válido e universal, já a corporeidade continuou a ser tratada apenas como mais uma espécie de objeto no mundo, reduzida a seu aspecto biológico, explicada por processos físico-químicos.

A visão dualista antropológica prevaleceu também nas práticas educativas ao longo do tempo, relegando à uma suposta mente distanciada do eu corpóreo o papel de agente único do saber. O corpo manteve-se compreendido como uma máquina a ser disciplinada e controlada e o saber sensível visto como impossibilitado de produzir conhecimento. O ser viveu, e vive ainda, amordaçado ao ideal de formação e de ciência pautado em uma racionalidade imaterial,

que negligencia grande parte da realidade concreta do sujeito, sua história, sua cultura, suas utopias, seu corpo. Limitou-se o ser ao peso de um discurso formativo “desencarnado”.

O pensamento cartesiano descarta grande parte da existência humana: uma vasta gama de emoções e sensações que não são contempladas no esquema dualista. Enquanto isso, a via da sensibilidade, por mais incerta que possa ser do ponto de vista científico, mostra o ser na sua complexidade e riqueza existencial.

Explica-se, assim, a escolha por contrapor as ideias de Descartes e de Merleau-Ponty, principalmente ao que se refere ao corpo, ao saber sensível e à formação do sujeito por meio de sua facticidade. Na obra que nos propomos aprofundar, a saber, a *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty questiona o pensamento objetivo, racionalista e positivista, devolvendo o espaço das ações perceptivo-motoras e defendendo a dependência do intelecto e da formação humana com o corpóreo.

2.2 CONDIÇÃO CORPÓREA DO SER EM MERLEAU-PONTY

A cada época, a sociedade elege teorias filosóficas mais engajadas com sua própria realidade, isso faz com que ocorra, de acordo com o momento, uma maior admiração em relação a um filósofo ou pensador e, ao mesmo tempo, um distanciamento de outros. Porém, observa-se, ao longo da história, que alguns filósofos continuam presentes e auxiliam na visão e compreensão da sociedade e do mundo ainda nos dias atuais. Esse é o caso de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), filósofo francês que exerce considerável influência para a elucidação de diferentes questões do cotidiano, isso é resultado de sua busca por uma filosofia não mais encerrada no mundo das ideias, mas de total aproximação com a concretude da realidade humana; filosofia enquanto abertura ao meio, ao sujeito, à ciência, à arte, enfim, à vida.

“A verdadeira filosofia é reaprender a ver mundo” (FP, p. 19), sendo que para o autor, uma simples história narrada pode significar o mundo de maneira mais intensa e profunda do que o mais completo tratado filosófico, ou seja, a filosofia se encontra na vida do ser, em todos os seus aspectos, e não reduzido a um estado de objetivação e cientificismo postos, muitas vezes, distantes da realidade cotidiana.

A escolha por este autor se justifica pelo fato de Merleau-Ponty ter sido *um* dos primeiros filósofos do Ocidente a disseminar amplamente a proposta de corpo como estrutura física e vivida ao mesmo tempo, permitindo pensar a corporeidade como elemento central do existir humano. Ele não apenas rompe com a visão dicotômica corpo/mente-alma-espírito, sensível e inteligível, consciência e mundo, sujeito e objeto, bem como passa a tratar os sentidos e, por conseguinte, a percepção como vias de acesso ao mundo, como fontes de consciência e de subjetividade. Surge um novo modo de conceber o corpo e suas relações com a formação humana, o ser transforma-se em *sujeito encarnado*, dado que o sentido de humanidade está imbricado no corpo, e o corpo, por sua vez, encontra-se mergulhado no mundo; mundo e sujeito tornam-se inseparáveis.

Em relação ao seu pensamento, Merleau-Ponty é um dos nomes da corrente filosófica denominada fenomenologia, sendo o alemão Edmund Husserl (1859-1938) considerado o grande idealizador deste movimento. A fenomenologia faz uma forte crítica à ideia de “verdade objetiva” herdada dos gregos e atenta para o equívoco da cultura ocidental em privilegiar um tipo de compreensão da realidade requerido unicamente pelos propósitos da ciência, sendo que até mesmo “Os seres humanos passaram a ser vistos apenas como mais uma espécie de objeto no mundo, reduzidos a um sistema biológico, que deve ser explicado por processos físico-químicos” (MATTHEWS, 2010, p.26).

Fenomenologia, do grego, *phenomena*, significa “aparências” (MATTHEWS, 2010, p.15), por isso este movimento põe de lado suposições objetivas e teorizações abstratas para concentrar-se na concretude humana através da consciência subjetiva de como as coisas e os conceitos *aparecem* ao sujeito. Nas palavras de Carmo: “Implica permitir que as coisas se manifestem como são, sem que projetemos nelas as nossas construções intelectuais” (2000, p. 22). Deste modo, a fenomenologia constitui-se em uma tentativa de escapar às construções teóricas da ciência e da filosofia, por meio das quais se almeja o controle intelectual da existência humana, para ser, antes de qualquer interpretação ou explicação científica, uma *descrição* da experiência direta dos fenômenos do mundo, tal como é. Merleau-Ponty explica:

A fenomenologia é o estudo das essências, [...] é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua “facticidade”. É uma filosofia transcendental que coloca em suspenso, para compreendê-las, as afirmações da atitude natural, mas é também uma filosofia para a qual o mundo já está sempre “ali”, antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço todo consiste em reencontrar este contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico. (FP, p. 1).

A fenomenologia não é, no entanto, o estudo de certas essências puramente abstratas, mas de essências que se constituem na facticidade da vida humana. A consciência objetiva

distanciada do mundo e baseada em verdades impessoais e atemporais dá lugar à uma consciência marcada pela mundanidade, pelas vivências únicas e singulares dos corpos no tempo e espaço, lançada na história e compartilhada com o não Eu. O mundo torna-se o próprio “[...] meio de realização da consciência” (CARMO, 2000, p. 23) por isso, na fenomenologia husserliana, reflexionada em Merleau-Ponty, o primeiro ato filosófico consistiria no retorno às próprias vivências, a “este contato ingênuo com o mundo” (FP, p. 1), já que é nele que se instaura a compreensão do próprio mundo objetivo, desenvolvendo uma filosofia que mostre o “[...] enraizamento do espírito no corpo, isto é, a consciência atada a um corpo que a liga ao mundo” (CARMO, 2000, p. 24).

Para chegar à essência dos fenômenos faz-se necessário pôr o mundo real “entre parênteses”, realizando sucessivos recuos da realidade chamados, já por Husserl, de *epokhé* ou redução fenomenológica¹⁸. O pretendido ato consiste no retorno “às coisas mesmas”, sendo que, “Retornar às coisas mesmas é retornar a este mundo anterior ao conhecimento” (FP, p. 4) e mais, “Buscar a essência do mundo não é buscar aquilo que ele é em ideia, uma vez que o tenhamos reduzido a tema de discurso, é buscar aquilo que de fato ele é para nós antes de qualquer tematização” (FP, p. 13). A intenção é compreender o fenômeno em seu estado anterior a qualquer reflexão, busca-se o mundo vivido¹⁹, o mundo prévio a todo conhecimento e teorização, mundo percebido, que constitui o solo real da existência.

Ao propor um retorno “às coisas mesmas”, a fenomenologia defende que as significações e conceituações resultam da experiência humana, ou seja, dos próprios sujeitos envolvidos com o mundo enquanto nele vivem e não enquanto teorizam sobre ele. É preciso então voltar o olhar para o mundo vivido sobre o qual quaisquer teorias científicas e mesmo a própria noção de objetividade, afinal, se baseiam (CARMO, 2000; MATTHEWS, 2010), visto que, “A racionalidade é exatamente proporcional às experiências nas quais ela se revela” (FP, p.18). Merleau-Ponty (FP, p. 3) afirma:

Tudo aquilo que sei do mundo, mesmo por ciência, eu o sei a partir de uma visão minha ou de uma experiência do mundo sem a qual os símbolos da ciência não poderiam dizer nada. Todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido, e se queremos pensar a própria ciência com rigor, apreciar exatamente seu sentido e seu alcance, precisamos primeiramente despertar essa experiência do mundo da qual ela é expressão segunda.

¹⁸ A redução fenomenológica é o processo pelo qual tudo que é percebido através dos sentidos se transforma em uma experiência de consciência, em um fenômeno que consiste em se estar consciente de algo. O foco da redução não estaria no mundo externo, mas na forma como cada pessoa conhece o mundo através de sua experiência.

¹⁹ Este conceito surge, inicialmente com Husserl em 1924, através do termo *Lebenswelt* (al. “mundo da vida”), representando um lugar não físico, mas interior, que abriga o conjunto de todas as vivências enquanto sujeitos.

Esta postura não representa uma rejeição ou ataque à ciência, uma vez que seus progressos são inegáveis e indispensáveis, mas busca “[...] efetuar uma reflexão que traga à luz o que está *antes* de toda ciência e a que toda ciência implicitamente recorre” (CARMO, 2000, p. 71, grifo do autor), ou seja, busca o reconhecimento de que “A ciência é um conhecimento *derivado* do sensível” (CARMO, 2000, p. 72, grifo do autor).

No prefácio de sua obra *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty diz: “É em nós mesmos que encontramos a unidade da fenomenologia e seu verdadeiro sentido” (FP, p. 2), esta postura devolve ao sujeito o papel de agente único na aquisição do conhecimento e também de agente da sua própria constituição enquanto ser humanizado. Diria Merleau-Ponty: “[...] eu sou a fonte absoluta” (FP, p.3), não é senão do Eu que parte qualquer significação de mundo, da tradição ao horizonte, permitindo que o mundo passe então a existir *para mim*, antes mesmo de requerer qualquer ato de consciência. A experiência pré-reflexiva torna-se fundamento da existência humana, isso porque, antes mesmo de pensarmos sobre o mundo, já estamos imbricados a ele através de nosso corpo, sendo a percepção nosso primeiro contato com o meio, ou como diria o filósofo, nossa “[...] iniciação ao mundo” (FP, p. 346).

Somos seres situados, “[...] estamos presos ao mundo e não chegamos a nos destacar dele para passar à consciência do mundo” (FP, p.26), a fenomenologia assume a impossibilidade de admitir um pensamento que rompa com a mundanidade, e tem seu interesse voltado para a análise de como as coisas aparecem ao sujeito no curso de suas interações cotidianas, uma vez que o sujeito não existe separado do mundo de sua experiência, mas é parte dele. Para Merleau-Ponty:

O mundo não é um objeto do qual possuo comigo a lei de constituição; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas. A verdade não “habita” apenas o “homem interior”, ou, antes, não existe homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece. (FP, p. 6).

A solidariedade sujeito-mundo permite a constante reestruturação existencial do ser, sendo este processo ininterrupto e inevitável. Merleau-Ponty compara a redução fenomenológica com a obra de arte por possuir a capacidade de retirar o sujeito de um mundo confortável e estagnado, construído cientificamente através de “verdades fechadas”, para lançá-lo em uma estranha e ambígua existência. A cada possível experiência emerge uma nova verdade, forçando um olhar diferente diante do mundo (MATTHEWS, 2010, p.28-29).

Há um rompimento com teorias tradicionais da consciência representativa pura, dominadas pelas ideias positivistas, propondo uma concepção de consciência perceptiva,

constituída através do mundo pré-objetivo e pré-científico, mundo de significações. A percepção do mundo seria, assim, o que efetivamente funda a ideia de verdade e permite o acesso ao próprio mundo, ou seja, “O modo como pensamos o mundo tem raízes no modo como interagimos com ele antes de pensar” (MATTHEWS, 2010, p. 47). Merleau-Ponty diz: “Portanto, não é preciso perguntar-se se nós percebemos verdadeiramente um mundo, é preciso dizer, ao contrário: o mundo é aquilo que nós percebemos” (FP, p. 13-14).

O estranho feito cartesiano, na visão pontyana, foi conceber corpo e consciência como coisas distintas, pois “O homem concretamente considerado não é um psiquismo unido a um organismo, mas este vaivém da existência” (FP, p. 130), ora deixando-se ser corporal, ora dirigindo-se à consciência. Para Merleau-Ponty “A união entre a alma e o corpo não é selada por um decreto arbitrário entre dois termos exteriores, um objeto, outro sujeito. Ela se realiza a cada instante no movimento da existência” (FP, p.131). A unidade do sujeito é, então, confusa e aberta, isso porque o corpo nunca está fechado em si mesmo, mas é sempre um “[...] esboço provisório” (FP, p. 269).

O sujeito existe, desde sempre, imerso no mundo. Este mundo torna-se condição para que o ser exista. Não há como pensar sua existência de forma isolada do ambiente em que vive, das pessoas com quem convive, das tarefas que realiza, do tempo-espço em que se encontra. Por mais que seja necessário um sujeito que perceba o mundo, sem o mundo como fundo da existência nada seria possível. Merleau-Ponty apresenta o pensamento e a consciência como derivados de um sujeito cósmico, imerso na mundanidade e facticidade da vida, “[...] o 'mundo humano' deixa de ser uma metáfora para voltar a ser aquilo que com efeito ele é, o meio e como que a *pátria* de nossos pensamentos” (FP, p.50, grifos do autor). O mundo existe em si e age sobre os sentidos para então, possuir sentido, sendo o meio pelo qual o ser realiza-se como consciência.

O verdadeiro *cogito*, para Merleau-Ponty, não define a existência do sujeito pelo pensamento de existir que ele tem, mas revela a existência do ser que *é no mundo - ser-no-mundo*, sendo que essa fusão se dá através do corpo: *sujeito encarnado*. Destaca-se aqui, um dos elementos fundamentais da filosofia pontyana: “[...] o enraizamento do espírito no corpo, isto é, a consciência atada a um corpo que a liga ao mundo” (CARMO, 2000, p. 24).

“Passa-se de uma objetividade absoluta para uma subjetividade absoluta, mas esta segunda ideia vale exatamente tanto quanto a primeira e só se sustenta contra ela, quer dizer, por ela” (FP, p.69). O mundo natural *é* antes de qualquer percepção e teorização que possa ser feita a seu respeito. Já o mundo percebido só existe porque a percepção é lançada sobre o mundo natural. O objeto percebido já é em si, a percepção já é em si, antes mesmo que se

aprenda, ou não, sua lei inteligível. “Esses mundos adquiridos, que dão à minha experiência o seu sentido segundo, são eles mesmos recortados em um mundo primordial que funda seu sentido primeiro” (FP, p. 182), ou seja, “[...] em torno do mundo humano que cada um de nós se faz, aparece um mundo em geral ao qual é preciso pertencer em primeiro lugar para poder encerrar-se no ambiente particular” (FP, p. 125). O mundo está presente “aí” antes mesmo que o sujeito o vivencie, porém cada ser somente tem consciência de um determinado mundo, o qual está indissociavelmente ligado à experiência que dele se tem.

Outro conceito de Husserl herdado por Merleau-Ponty foi o de *intencionalidade da consciência*²⁰. Dizer que a consciência é intencional é dizer que ela está sempre *voltada para* ou *referida* a algum objeto: “A consciência é sempre consciência *de* alguma coisa e o objeto é sempre objeto *para* uma consciência” (CARMO, 2000, p. 21, grifos do autor), ainda que não exista concretamente (ex: bicho papão, fantasma). Outro elemento importante da intencionalidade diz respeito ao fato de que se é consciente de um objeto intencional com alguma descrição particular e não outras; nesse sentido o estudo fenomenológico de como as coisas aparecem à consciência é diferente do estudo de como as coisas são “objetivamente” no mundo exterior. A fenomenologia se apresenta como um método de estudo sobre as diferentes maneiras pelas quais as mesmas coisas aparecem a diferentes modos de consciência (MATTHEWS, 2010, p. 15-17) ou seja, “[...] investiga a condição que torna possível este mundo único oferecido a vários eus empíricos” (FP, p. 96).

O conceito de intencionalidade rompe, também, com a ideia de uma consciência isolada do mundo da experiência e pretendida livre das confusões e enganos provenientes dos sentidos, isso porque, os próprios sentidos passam a representar a abertura do ser ao mundo, sendo o processo de significação sempre de um sujeito *corporal*. O corpo, enquanto doador de sentido, conecta a realidade à existência do ser, como prova de que a atitude “pré-consciente”, irrefletida, torna-se a função primeira pela qual o mundo passa a existir para o sujeito.

Fica claro que o conceito de consciência, para Merleau-Ponty, não pode ser compreendido senão ligado ao conceito de corpo. A existência da consciência fundamenta-se na experiência perceptiva com o mundo, negando a concepção cartesiana que defende o acesso a esta consciência exclusivamente pela reflexão de cunho internalista. Merleau-Ponty defende que só temos acesso ao mundo através de nossas próprias experiências e exemplifica alegando que só podemos entender a geografia porque sabemos o que é ter a experiência de uma paisagem. Da mesma forma, o mundo no qual o ser está inserido só chegará à

²⁰ Conceito já trabalhado pelo filósofo alemão Franz Brentano em BRENTANO, Franz. *Deskriptive Psychologie*. Hamburg: Feliz Meiner, 1982.

consciência através do corpo próprio, e esta formação de consciência é dependente diretamente da percepção e do estado espaço-temporal deste corpo. Assim, a consciência possui como condição de existência a de existir como corpo, sendo denominada *consciência encarnada*.

Carmo (2000, p. 81) sinaliza:

[...] o corpo deixa de ser considerado um receptáculo passivo das ações de um mundo de coisas ou uma barreira que isola o espírito do seu exterior. O corpo tampouco está na dependência do poder soberano da consciência; em vez disso, ele exerce um papel de mediador por excelência, já que nos põe em permanente contato com o mundo e marca a presença do mundo em nós.

O corpo possibilita "[...] uma comunicação com o mundo mais velha que o pensamento" (FP, p. 342), precedendo toda escolha consciente e estabelecendo o comércio infundável com o horizonte de todas as experiências humanas. A relação entre corporeidade e existência é tal que não há como distinguir a presença de duas ordens separadas. Poderíamos até mesmo inverter a proposição de Descartes, reconhecendo que o homem pensa porque existe e existe fundamentalmente como corpo, chegando, enfim, à seguinte afirmação: *existo, porque sou corpo, sou corpo porque existo*.

Há um diálogo contínuo com o mundo, porém a aquisição absoluta do campo fenomenal está descartada, isso porque "O mundo é não aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; eu estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável" (FP, p.14). Ao mesmo tempo em que a atividade perceptiva proporciona o acesso ao mundo também se responsabiliza por certo encobrimento deste mesmo mundo, sendo que "[...] os objetos formam um sistema em que um não pode se mostrar sem esconder outros" (FP, p. 104). O mundo e seus objetos são transcendentais, prolongando-se para além de sua estrutura objetiva e de nosso campo de visão imediato, sempre oferecendo novas experimentações e significações, sendo que, para Merleau-Ponty,

Um presente sem porvir ou um eterno presente é exatamente a definição da morte, o presente vivo está dilacerado entre um passado que ele retoma e um porvir que projeta. Portanto, é essencial à coisa e ao mundo apresentarem-se como "abertos", reenviar-nos para além de suas manifestações determinadas, prometer-nos sempre "outra coisa para ver". É isso que por vezes se exprime dizendo que a coisa e o mundo são misteriosos. Eles o são, com efeito, a partir do momento em que não nos limitamos ao seu aspecto objetivo e os recolocamos no ambiente da subjetividade. (FP, p. 447).

Ao olhar determinado objeto nunca estarei possuindo o objeto em si, o objeto ele mesmo, mas dele me apropriando tal como se mostra em perspectiva aos meus sentidos; é a

maneira singular dos objetos e do mundo se mostrarem ao Eu mediante. Perceber é adquirir uma maneira própria de ver e estar no mundo:

A coisa e o mundo só existem vividos por mim ou por sujeitos tais como eu, já que eles são o encadeamento de nossas perspectivas, mas transcendem todas as perspectivas porque esse encadeamento é temporal e inacabado. Parece-me que o mundo se vive a si mesmo fora de mim, assim como as paisagens ausentes continuam a viver para além de meu campo visual, e assim como outrora meu passado se viveu para alguém de meu presente. (FP, p. 447-448).

Perceber requer sempre uma perspectiva espacial e temporal, pois se percebe a partir de um certo lugar e de um certo ponto de minha duração e da própria duração do objeto. O mundo torna-se sempre inacabado e aberto, constituído por “[...] uma infinidade de perspectivas diferentes” (FP, p. 107), por exemplo, “[...] de minha janela só se vê o campanário da igreja, mas esse constrangimento me promete ao mesmo tempo que de outro lugar se veria toda a igreja” (FP, p.134).

Cada sujeito possui seu corpo próprio, cada corpo abriga sua bagagem existencial e sua perspectiva única de mundo. O “[...] corpo enquanto ponto de vista sobre as coisas” (FP, p. 404), situa o ser no tempo-espaco da existência, criando referenciais ímpares para a constituição do Eu no mundo. A compreensão dos fenômenos e do mundo em si será sempre de um sujeito individual, uma compreensão própria, singular e intransferível, o ser toma contato e conhece todas as coisas através de uma perspectiva particular, em outros termos, o corpo, sendo corpo próprio e fornecendo uma visão de mundo, é o que permite somente a “mim” ser Eu.

O *meu* corpo elimina tudo o que remete a uma subjetividade alheia, posicionando o que *me pertence* e o que *me constitui* enquanto Eu, de acordo com as experiências do meio em que *meu* corpo está inserido. Essa constituição não é determinada, uma vez que, através do contínuo debate com o mundo, o corpo abre o ser para um leque infindável de experiências; tornando a formação humana continuada.

Merleau-Ponty, ao refletir sobre a essência da subjetividade destaca:

Se o sujeito está em situação, se até mesmo ele não é senão uma possibilidade de situações, é porque ele só realiza sua ipseidade²¹ sendo efetivamente corpo e entrando, através desse corpo, no mundo. Se, refletindo na essência da subjetividade, eu a encontro ligada à essência do corpo e à essência do mundo, é porque minha existência como subjetividade é uma e a mesma que minha existência como corpo e com a existência do mundo, e porque finalmente o sujeito que sou, concretamente tomado, é inseparável deste corpo-aqui e deste mundo-aqui. (FP, p. 547).

²¹ O que faz com que um ser seja ele próprio e não outro.

O conceito de subjetividade clássico relacionado à consciência de si, tomado como inteiramente abstrato e imaterial é combatido pelo filósofo, o qual defende a dependência da subjetividade com a dimensão corpórea do ser. Para Merleau-Ponty, consciência e subjetividade estão atadas ao corpo e ao mundo.

Fica clara a distinção entre o mundo real, exterior e concreto, que representa a natureza onde o sujeito está lançado e que não, necessariamente “[...] precisa ser percebida para existir” (FP, p. 213); e o mundo vivido, sendo referência do mundo interior, subjetivo, mundo experienciado, constituído pelas percepções provenientes do mundo natural, é o mundo tal como aparece à nossa consciência.

Poderíamos dizer que a fenomenologia é objetiva e subjetiva ao mesmo tempo. Objetiva porque o ser é ser-no-mundo, necessitando pertencer, em primeiro lugar, ao mundo natural, para que, a partir daí, possa atribuir-lhe significados. Este mundo natural não constitui, assim, algo no qual meramente pensamos, mas o mundo em que atuamos concretamente. E subjetiva por reconhecer que toda experiência é experiência *de alguém*, que a “aparência das coisas” é aparência *para um sujeito específico*, resultando em um mundo exclusivo *para mim*. Merleau-Ponty defende que o mundo não possui sentido em si mesmo, pois este processo parte do sujeito a partir de sua experimentação e vivência deste mundo, sempre através do corpo (MATTHEWS, 2010, p.31).

Me introduzo no mundo através de perspectivas, sendo que o mundo natural é sempre aberto, se torna horizonte de todos os horizontes possíveis e nunca se esgota. Porém, não é possível afirmar que vivo no mundo puramente ilusório, do qual somente o Eu tem acesso, há sim diferentes sujeitos, cada qual com experiências de mundo distintas, “‘eu’ só tem sentido se pode ser contrastado com ‘você’.” (MATTHEWS, 2010, p. 27). A existência, ela mesma, se dá na relação entre corpo, mundo e alteridade, o que Merleau-Ponty chama de “[...] o sistema eu-outro-mundo” (FP, p. 94). Existência torna-se coexistência. Estes elementos fundem-se e confundem-se na constituição do sujeito, inaugurando uma concepção de *cogito* sendo de natureza corpórea, completamente imerso no mundo circundante e resultante da experiências realizadas no tempo-espaço com os objetos e com os outros. Para Merleau-Ponty:

Ser uma consciência, ou, antes, *ser uma experiência*, é comunicar interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros, ser com eles em lugar de estar ao lado deles. [...] redescobrir-se enquanto experiência, quer dizer, enquanto presença sem distância ao passado, ao mundo, ao corpo e ao outro. (FP, p. 142, grifos do autor).

O pensamento pontyano rompe com o cogito cartesiano e discorda da existência de uma consciência pura e impessoal, distanciada do mundo natural e da alteridade. Ao descrever a existência do *Outro* para o *Eu* e não a existência única do sujeito *para si*, como defendia Descartes, Merleau-Ponty aponta para o fato de a subjetividade ser constituída através da exterioridade, infectada por necessidades e perspectivas práticas.

Enquanto que o pensamento de Descartes trata o corpo apenas como sendo o invólucro do Ego, descartando a alteridade no processo formativo, afirmando que o Eu, imaterial, só seria acessível a si mesmo e não ao Outro, a filosofia pontyana diz que esse acesso não só é possível, bem como também faz parte da constituição humana. É através do *meu* corpo que existe o mundo e os outros *para mim*, da mesma forma como é através do corpo próprio que *sou no mundo* e sou *para os outros*. Ser corpo, para Merleau-Ponty, é “[...] estar atado a um certo mundo” (FP, p.205). O corpo próprio abre o ser à exterioridade, à alteridade, ao devir. Ao tratar o corpo como sensível exemplar, posto que é feito da mesma matéria do mundo, Merleau-Ponty devolve à realidade corpórea a capacidade primeira que é a de existir e também a de, através das experiências, do contato com o mundo, com os objetos, com as pessoas, transcender essa existência. Nas tramas existenciais o corpo redesenha seus traços e seus fazeres, torna-se corpo heteróclito/eclético. O corpo é devir, sendo abertura para o não-Eu.

Pode-se dizer que o sujeito está só e misturado ao mesmo tempo, isso porque o corpo permite traçar uma história individual, resultante das experiências únicas e singulares de cada um em um determinado tempo-espaco; mas também se enquadra na ordem da estranheza, repleto de significações provindas da alteridade e que nunca estagnam. O corpo é então propriedade privada e coletiva. É *corpo próprio* e *ser-no-mundo*. Somos corpo e mundo instaurados na mesma modalidade existencial. Sou corpo. Sou mundo. Sou o Eu constituído através do Outro. Sou duas faces de um mesmo ato.

Os conceitos pontyanos nos levam a repensar o poder da subjetividade como um processo que se concretiza no corpo, a partir das vivências, movimentos, percepções, expressões e criações, um verdadeiro sujeito corpóreo. A subjetividade é a essência de cada um, não no sentido de acabado, imutável ou atemporal, mas na reelaboração da existência segundo a interação com o outro²².

²² O outro é entendido aqui no sentido proposto por Guattari, F. & Rolnik, S. (1996). *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes: “[...] compreendido como o outro social, mas também como a natureza, os acontecimentos, as invenções, enfim, aquilo que produz efeitos nos corpos e nas maneiras de viver” (p. 31).

Merleau-Ponty trata o corpo como potência de ações e o mundo como meio possível dessa potência, porém é inegável o fato de o corpo existir por si só como natureza material e objetiva, como máquina de músculos e ossos, como aparelho de flexões e extensões, como objeto articulado (FP, p.152-153). Ele se faz meio antes mesmo que se possa desenvolver a subjetividade humana, podendo ser observado e analisado como qualquer outra coisa integrante do mundo.

Merleau-Ponty quando trata, em sua obra, da vida como uma complexa e ambígua existência defende, também, a ideia do corpo objeto, porém de maneira muito diferente da concepção objetivista cartesiana. Para o fenomenólogo, “[...] o corpo é um objeto como ou outros” (FP, p.140), pois faz parte do mundo da mesma maneira como os demais objetos que o compõem podendo, ele também, ser explicado pelo ponto de vista da física ou química: “Considero meu corpo, que é meu ponto de vista sobre o mundo, como um dos objetos desse mundo” (FP, p.108). Merleau-Ponty não se finda a esta postura materialista e vai além, defendendo que esse ponto de vista não é a única maneira de ver os seres humanos, nem a mais fundamental:

Em suma, meu corpo não é apenas um objeto entre todos os outros objetos, um complexo de qualidades entre outros, ele é um objeto *sensível* a todos os outros, que ressoa para todos os sons, vibra para todas as cores, e que fornece às palavras a sua significação primordial através da maneira pela qual ele as acolhe. [...] dizemos que o corpo, enquanto tem “condutas”, é este estranho objeto que utiliza suas próprias partes como simbólica geral do mundo, e através do qual, por conseguinte, podemos “frequentar” este mundo, “compreendê-lo” e encontrar uma significação para ele. (FP, p. 317).

O corpo é corpo-objeto, pois pode ser explicado anatomicamente como os outros seres e cadáveres dissecados, porém é corpo-sujeito capaz de ver, sentir e sofrer de maneira singular, sendo que “O que o impede de ser alguma vez objeto, de estar alguma vez ‘completamente constituído’, é o fato de ele ser aquilo por que existem objetos” (FP, p. 136).

Esta situação corpo-objeto e corpo-sujeito fica clara quando Merleau-Ponty cita o exemplo das mãos, direita e esquerda, tocadas uma pela outra: uma necessita ser a mão tocada consistindo em “[...] um entrelaçamento de ossos, de músculos e de carne largado em um ponto do espaço” (FP, p.135), enquanto que a outra caracteriza-se como a mão tocante, “[...] ágil e viva, que lanço em direção aos objetos para explorá-los” (FP, p.137).

O filósofo mostra que o corpo transcende seu aspecto objetivista, não podendo ser findado a um simples conjunto de órgãos, pois ele próprio observa, toca, sente e pensa sobre as coisas do mundo e, mais, percebe a si mesmo no âmbito de suas ações. É o corpo da anatomia, mas não se finda à ela, torna-se corpo experimentado, corpo sensível, *corpo vivido*,

corpo que se localiza neste seu comércio com o mundo, sendo, ao mesmo tempo, corpo tocante e corpo tocado. Isso o faz possuidor de um saber singular do mundo, das coisas e de si, o que não ocorre com os outros objetos.

Matthews (2010), ao analisar a obra pontyana, afirma que a subjetividade

[...] se expressa por meio do corpo, é bem simples: vejo com os olhos, ouço com os ouvidos, ajo movendo braços e pernas, falo movendo as cordas vocais, sorrio dispondo o rosto de certa forma, e assim por diante. Não poderia de modo algum responder subjetivamente ao mundo se não tivesse corpo e não poderia dar qualquer resposta subjetiva tipicamente humana se não tivesse um corpo tipicamente humano. Ao mesmo tempo, meu corpo não é um mero objeto no mundo, como o veem tantos dualistas cartesianos quanto os materialistas tradicionais, mas algo que eu “vivo”, algo que habito, como veículo de minha experiência subjetiva. É tão verdadeiro dizer que meu corpo sou eu como eu sou o meu corpo. (p. 70-71).

A ideia de corpo objeto apresentada por Merleau-Ponty está distante da visão do corpo fragmentado, corpo máquina, corpo autômato de Descartes, pois “[...] não é por uma simples coincidência que o ser racional é também aquele que se mantém em pé ou possui um polegar oponível aos outros dedos; a mesma maneira de existir manifesta-se aqui e ali (FP, p. 235-236)” e mais intensamente, “Dizer que tenho um corpo é então uma maneira de dizer que posso ser visto como um objeto e que procuro ser visto como sujeito” (FP, p. 231). Pode-se afirmar, também, através deste pensamento, que a subjetividade é resultado da ação do corpo fenomenal no mundo, uma vez que:

Não basta que dois sujeitos conscientes tenham os mesmos órgãos e o mesmo sistema nervoso para que em ambos as mesmas emoções se representem pelos mesmos signos. O que importa é a maneira pela qual eles fazem uso de seu corpo, é a enformação simultânea de seu corpo e de seu mundo na emoção. O equipamento psicofisiológico deixa abertas múltiplas possibilidades e aqui não há mais, como no domínio dos instintos, uma natureza humana dada de uma vez por todas. O uso que um homem fará de seu corpo é transcendente em relação a esse corpo enquanto ser simplesmente biológico. (FP, p.256- 257).

Ao contrário da tradição cartesiana que habituou-nos a tratar o corpo como uma soma de partes sem interior e a alma como uma entidade completamente fechada a si mesma, na abordagem pontyana o corpo se expande para além de seu aparato físico e motor, transforma-se em corpo próprio. Através do modo como se apresenta e age no mundo revela a singularidade de cada ser, demonstrando que é através das experiências sensório-motoras e da contaminação corpo-mundo que ocorre a verdadeira formação do sujeito.

O corpo explicitado na perspectiva fenomenológica também se diferencia do corpo cartesiano, pois é abordado como uno e indivisível, sendo que o Eu, para Merleau-Ponty, percebe, sente e age de modo unificado, mediante o ser total. Ele, então, exemplifica: “Se estou sentado à minha mesa e quero alcançar o telefone, o movimento de minha mão em

direção ao objeto, o aprumo do tronco, a contração dos músculos das pernas envolvem-se uns aos outros” (FP, p. 206), os fenômenos se oferecem aos sentidos em totalidade e polarizam em direção a si o corpo integral.

Da mesma forma, quando estou sentado à minha mesa, posso “visualizar” instantaneamente as partes de meu corpo que ela me esconde. Ao mesmo tempo em que contraio o pé em meu sapato, eu o vejo. Esse poder me pertence até mesmo para as partes de meu corpo que nunca vi. (FP, p. 206-207).

No pensamento pontyano não há como analisar o ser corpóreo através de uma visão segmentária, isso “[...] porque suas partes se relacionam umas às outras de uma maneira original: elas não estão desdobradas umas ao lado das outras, mas envolvidas umas nas outras” (FP, p. 143) e mais, “[...] meu corpo não é para mim uma reunião de órgãos justapostos no espaço. Eu o tenho em uma posse indivisa e sei a posição de cada um de meus membros por um *esquema corporal* em que eles estão todos envolvidos” (FP, p. 143, grifo do autor). Merleau-Ponty trata do ser uno, integral, ser enquanto organismo vivo, sendo o viver definido não meramente por concepções fisiológicas ou biológicas, mas enquanto junção a um meio definido, confundindo-se e empenhando-se continuamente com ele. O corpo lança o sujeito na materialidade do mundo, sendo o meio pelo qual edifica-se a existência de seres singulares. Vive-se em primeira pessoa, e de certa forma, cria-se um mundo próprio.

Este pensamento de síntese ou esquema corporal possibilita afirmar que o corpo é um feixe de relações existenciais, de sentidos que são ressignificados e atualizados a cada novo momento, em totalidade. Diferentemente dos demais objetos do mundo, não posso me distanciar de meu corpo: “[...] ele é um objeto que não me deixa” (FP, p. 133), “[...] ele existe comigo” (FP, p. 134) e ainda, “Assim como está necessariamente ‘aqui’, o corpo existe necessariamente ‘agora’; ele nunca pode tornar-se ‘passado’” (FP, p. 194).

Ao reconhecer pensamento e ação como unidade, Merleau-Ponty procura mostrar que o agir tem seu pensamento: o olho olhando, a mão gesticulando, a palavra falando, o pensamento pensando. Peixoto, ao analisar o pensamento pontyano diz: “Eu me revelo pelas minhas manifestações corporais. O movimento sempre é intencional e revela meu eu para a alteridade. O agir aqui tem seu pensamento, não é agir mecânico, destituído de sentido, mas fonte de significação” (2012, p.47). A partir dessas considerações, pode-se dizer que o corpo tem, ele mesmo, seu pensar e que o pensamento se origina deste corpo em movimento.

Nas reflexões de Merleau-Ponty, a espacialidade e a motricidade se tornam modos de ser do corpo próprio, colocando o sujeito em situação, marcando as ações pela intencionalidade, pela significação e pelo sentido. Ou seja, o corpo não está lançado no espaço

como um objeto que deva preencher um vazio espacial, mas o próprio espaço é manifestação da existência através da motricidade. Neste sentido, mover-se é uma forma de sair de si.

A motricidade não é apenas mudança ou deslocamento no espaço, mas é ela que estabelece “[...] a amplitude variável de meu ser no mundo” (FP, p.283). O movimento corporal, para Merleau-Ponty, possui função simbólica e é responsável pela significação das coisas do mundo, sendo através da motricidade que o corpo torna-se corpo sujeito, isso porque “Não é nunca nosso corpo objetivo que movemos, mas nosso corpo fenomenal” (FP, p.153). O corpo inerte pertenceria à ordem das coisas objetivas, findando-se ao seu aspecto de corpo-objeto, repousado em “[...] ignorância absoluta de si e do mundo” (FP, p.172), já o corpo em movimento passa a habitar o espaço de forma intencional, dando-lhe sentido e abandonando, por fim, sua condição de *coisa*.

Merleau-Ponty defende a realização de uma consciência perceptiva atada à motricidade, ou seja, todo saber se alicerça e se origina a partir do contato mundano com as coisas. “Portanto, a motricidade não é como uma serva da consciência” (FP, p. 193), mas realidade física e dimensão de vida psíquica ao mesmo tempo. O corpo, através do movimento, é a própria consciência lançada na realidade, o que verdadeiramente permite o engajamento do ser no mundo.

Ao colocar a existência como fundamento de todas as ações humanas, na filosofia pontyana o corpo passa a ocupar lugar central na constituição do “Eu”. Chega-se a um conceito de sujeito que está fundamentalmente imbricado no mundo e sua relação primordial com este se dá através do corpo. Ser corpo é perceber o mundo e não é mais possível separar a existência da corporeidade. O corpo é o corpo que pensa, e que para pensar, percebe, porém, para perceber as coisas, é preciso vivê-las.

Não é possível que haja um mundo puramente contemplativo passível apenas de observação, faz-se necessário mergulhar no mundo, “perder-se” nele para que o “Eu” possa, então, transcendê-lo. A única maneira de conhecer *meu* corpo e o corpo de outrem, para Merleau-Ponty, é vivendo. Corpo é, necessariamente, corpo vivido, sendo sempre fenômeno inseparável do tempo-espaço que habita. Ele passa a ser visto feito das mesmas substâncias do mundo, fundindo-se a ele, afetando e sendo afetado, simultaneamente. A subjetividade não possui mais dentro e fora, é mistura na qual o sujeito é continuamente tragado pela mundanidade. O que torna o ser verdadeiramente humano é a capacidade de, através do seu corpo, significar o mundo.

Para Nóbrega (2010):

O mundo fenomenológico é o mundo dos sentidos e a filosofia coloca-se como realização não da verdade, mas de possibilidades de verdades. Nesse sentido, a filosofia da percepção anunciada por Merleau-Ponty desdobra diante de nós a tarefa de compreender o corpo como sensível exemplar na construção de saberes e na produção de subjetividades. (p. 147).

Pelo exposto até então, compreendemos que a posição filosófica de Merleau-Ponty concebe a corporeidade como sendo a primeira categoria da existência. Existir significa, necessariamente, existir como ser corporificado e incorporado ao mundo. O corpo torna-se potência “[...] pela qual estou condenado ao ser” (FP, p. 229), sendo “[...] a existência uma encarnação perpétua” (FP, p. 230).

Nasce dessa compreensão de que o corpo é, originalmente, aquele que é experienciado e não aquele que é explicado como um conjunto de ossos e músculos, uma nova orientação para se estudar a formação humana, uma vez que desconhecer a corporeidade, implica em adotar padrões unificantes, concepções amordaçadas, negligenciando a própria potência do existir. Saber-se corpo é saber-se humano, portador de singularidades, necessidades e potencialidades únicas. Abandonar a corporeidade ao peso da leviandade é conseqüentemente abandonar o sujeito na ordem da racionalidade irreflexiva, monopolizada em um contexto de humanidade abnegada. Já o corpo que vivencia e é em si mesmo experiência enraizada, transcende o usual, o automatizado, o convencional e o estagnado, abrigando em si exploração, dinâmica e mudança, devolvendo, enfim, a integralidade do sujeito.

Através da leitura e análise da obra de Merleau-Ponty pretende-se devolver ao corpo e ao saber sensível seu lugar na construção do conhecimento bem como na formação do sujeito, rompendo com discursos e práticas que alimentem a dualidade psicofísica e enalteçam uma suposta superioridade da razão imaterial, impedindo a abordagem do sujeito como ser corpóreo que é.

No próximo capítulo o interesse recai sobre o sujeito contemporâneo, tendo uma formação fortemente influenciada pelos avanços do capitalismo, da tecnologia e da mídia. Aponta-se para a crise da sensibilidade e da corporeidade instaurada em nossa atualidade, a qual acaba por sustentar e reforçar a dualidade cartesiana e o conceito de corpo-objeto. O ser humano parece estar cada vez mais sendo afastado da integralidade de seu corpo, assumindo tão somente o caráter desprazeroso, mecânico, não-criativo e pouco sensível do viver em nossa contemporaneidade.

3 CORPO NA CONTEMPORANEIDADE

O que esculpimos na carne humana é a imagem da sociedade.

Mary Douglas

A sociedade contemporânea tem como marco o movimento da Revolução Industrial, iniciado no século XVIII, na Inglaterra. As transformações desencadeadas pelo processo de industrialização refletiram profundamente na economia, na política, na cultura, na ciência e na tecnologia, interferindo, paralelamente, nos modos de vida da população, alterando drasticamente os modos de ser e conviver dos sujeitos. Formou-se uma verdadeira aldeia global, abrindo um mundo repleto de possibilidades, comodidades, atravessamentos culturais, informações instantâneas, além do acesso facilitado à pesquisas realizadas nas mais diferentes áreas, proporcionando condições de vida humanamente mais decentes.

Mas, enquanto vivemos um movimento frenético de descobertas, novidades e mudanças, somos atormentados pelos fantasmas da padronização, das incertezas, das angústias e das alienações. A cultura contemporânea passa a ser mediada pelo mercado global, vende-se estilos, lugares, imagens, comportamentos. As noções de identidade e subjetividade, as formas de ser, de se ver, de pensar e agir sobre as coisas e de se relacionar com os outros são reguladas pelo contexto capitalista, tecnológico e midiático.

A corporeidade contemporânea, através da apresentação de si, dos cuidados com a beleza, da preocupação com a aparência corporal, das normas de comportamento, dos consumos, das escolhas, revela novas relações do corpo com o sujeito, e logo, do sujeito com o mundo.

Diante de uma sociedade que vive num fluxo de velocidade cada vez maior, marcada pela realidade da produção e do consumismo exacerbado, da livre circulação de informações e do culto ao valor aparente das imagens, os discursos sobre o corpo são ampliados. Das novas relações do sujeito com o ambiente, anunciam-se novos entendimentos à respeito da corporeidade, destacando-se o corpo científico, o qual se aproxima do conceito de corpo-máquina cartesiano, sendo fragmentado, dissecado e desvendado pela ciência; o corpo (re) produtor, fruto do sistema capitalista, o qual é sinônimo de máxima eficiência e lucratividade; o corpo mercadoria, resultante da nova ordem ditada pela mídia, corpo este que deve

consumir e ser consumido; e o corpo *ciborgue*, representando a própria negação e desterritorialização do corpo biológico.

A sociedade atual, ao dar sustentação e até mesmo reforçar a dualidade corpo e mente, sensibilidade e pensamento, sujeito e objeto, vangloriando uma racionalidade dita pura, abstrata e imaterial, nega a própria mundanidade do sujeito frente à sua formação e construção do conhecimento. O sujeito está cada vez mais sendo afastado da integralidade de seu ser, assumindo tão somente práticas corporais reduzidas a um propósito utilitarista, produtivo e rentável.

Um dos propósitos deste capítulo é alertar para a crise dos sentidos resultante das transformações nos modos de vida de nossa realidade contemporânea. Esta crise está presente nos mais diferentes aspectos da vida humana, sendo resultante da deterioração do cotidiano em si mesmo, das ações mais fundamentais de nossa existência.

Ao defendermos que o corpo não se constitui apenas como elemento biológico, mas, sobretudo se constrói nas relações entre a natureza e o meio sociocultural que habita, cabe analisar de que forma as profundas modificações sofridas pela humanidade ao longo do tempo, resultantes das diversas transformações sociais, econômicas, políticas, culturais, e hoje também, tecnológicas e midiáticas, impõem uma nova abordagem e concepção de corpo e sensibilidade nos dias atuais.

3.1 CORPO CIVILIZADO

O ato humano não se limita a um fim unicamente físico, mecânico e/ou químico, mas está impregnado de motivações, finalidades, emoções, negações, liberdades, etc. Em um *simples* ato fisiológico, carrega-se toda a educação, toda a cultura, toda história, toda a sociedade a que se pertence. As atitudes humanas não são apenas naturais. Por exemplo, ao sentir sede, o sujeito é movido por uma necessidade fisiológica que, caso não seja atendida, pode o levar à morte; porém, todo o conjunto de elementos que compõem este ato transcendem o fator biológico - O sujeito tem acesso fácil à água tratada? Quais objetos utilizará para bebê-la? O local em que se encontra exige alguma norma de etiqueta específica? Qual ação precedeu a sede? Estaria ele ao sol? Trabalhando em algo extenuante? Praticando exercícios? Teria passado por um susto e precisa ser acalmado? É atleta? Palestrante? Criança, jovem, idoso? Muito se pode inferir acerca da maneira de ser de uma pessoa pela

simples observação do modo como ela se coloca no mundo, como caminha, como gesticula, como se veste, como se senta à mesa, como olha as pessoas à sua volta, qual o tom de voz pelo qual fala, como age. Isso porque o corpo é sempre um espaço expressivo, sendo seus gestos repletos de significação.

Os comportamentos vividos são resultado não somente do mundo biológico habitado, mas principalmente de um mundo cultural, social, histórico e político. O corpo *fala* através de sua bagagem existencial, transpassada por valores próprios de cada tempo e espaço. Gestos, comportamentos, atitudes e movimentos são resultados de aprendizagens, aquisições sociais e imitações formais, muitas vezes inconscientes. Por isso cabe dizer que ser corpo é pertencer a um certo mundo, sendo nele inscritas todas as regras, todas as normas e todos os valores de uma coletividade, afinal, “[...] cada sociedade tem ‘seu’ corpo, assim como tem sua língua” (DE CERTEAU, 2002, p. 408).

Diversos autores abordam os diferentes modos pelos quais cada sociedade impõe ao indivíduo um uso determinado de seu corpo. Abbagnano, no Dicionário de Filosofia, afirma que a definição de educação está relacionada com

[...] a transmissão e o aprendizado das técnicas culturais, que são as técnicas de uso, produção e comportamento, mediante as quais um grupo de homens é capaz de satisfazer suas necessidades, proteger-se contra a hostilidade do ambiente físico e biológico e trabalhar em conjunto, de modo mais ou menos ordenado e pacífico (2000, p. 305).

Ou seja, a sociedade se realiza e se conserva através da transmissão de sua cultura singular de uma geração a outra, este processo designa-se educação e passa necessariamente pelo corpo.

Marcel Mauss (1872-1950) também trata a educação como um componente decisivo para a transmissão das técnicas corporais de cada sociedade, sendo que para ele, a expressão *técnicas corporais* compreende “[...] as maneiras pelas quais os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo” (MAUSS, 2003, p.401).

O modo de andar, de se portar, de expressar todos os gestos, o gosto por “isso” ou por “aquilo” e mesmo as posições sexuais são frutos de uma educação social específica, sendo que para pensar a existência humana necessariamente é preciso pensar a *cultura* e a *sociedade*. O autor defende que para analisar o homem e suas técnicas é preciso adotar um tríplice ponto de vista: “físio-psico-sociológico” (MAUSS, 2003, p. 420), em vistas de abordar o homem total, sendo que estes elementos se encontram indissolúvelmente misturados.

Ao demonstrar que “Temos um conjunto de atitudes permitidas ou não, naturais ou não” (MAUSS, 2003, p.408), o autor apresenta a educação como sendo uma das grandes responsáveis pela arte de utilizar o corpo humano e, conseqüentemente, pela perpetuação de uma tradição, sendo através do processo de educação do corpo que se incorporam os valores, os gestos e os padrões gerais da sociedade e da cultura. Mauss destaca o fato de que “[...] talvez não exista ‘maneira natural’ no adulto” (2003, p. 405), já que as técnicas corporais não são inatas, mas incorporadas ao longo da vida dos sujeitos, tornando-os pertencentes a um determinado grupo, uma vez que “Cada sociedade tem seus hábitos próprios” (MAUSS, 2003, p. 403).

Nesta mesma linha, podemos destacar o trabalho de Norbert Elias (1897-1990), que em seu livro *O Processo Civilizador – volume I: Uma história dos Costumes* (1939/1994) analisa a história dos hábitos e da moral a partir da formação do Estado Moderno e suas influências sobre o conceito de civilização. Ele destaca que as demandas sociais de cada tempo histórico desencadeiam transformações tanto nos modelos de comportamento socialmente aceitos quanto na formação das instituições sociais, sendo impossível privá-los de seu caráter de movimento e processo, o que demonstra a inexistência de uma atitude natural no ser humano.

Diversos comportamentos hoje tidos como incivilizados eram comumente praticados em sociedades anteriores, fazendo pensar sobre a dificuldade que teríamos em nos adequar ao ideal de civilidade de épocas remotas da história. O autor demonstra que o conceito de civilização revela o que é comum a todos os seres humanos pertencentes a uma determinada época e a um determinado local, sendo resultante de um processo sempre inacabado em que nós mesmos estamos envolvidos. Elias alerta para a atitude errônea de pensar que a sociedade ocidental contemporânea é superior às sociedades mais antigas e primitivas, assim como se mostra equivocado analisar uma nação em relação à outra, sendo que, para ele

[...] nossos termos “civilizado” e “incivil” não constituem uma antítese do tipo existente entre o “bem” e o “mal”, mas representam, sim, fases de um desenvolvimento que, além do mais, ainda continua. É bem possível que nosso estágio de civilização, nosso comportamento, venham despertar em nossos descendentes um embaraço semelhante ao que, às vezes, sentimos ante o comportamento de nossos ancestrais. (1994, p. 73).

Em sua obra, Elias explora o conceito de civilidade através de modelos educativos e manuais de boas maneiras voltados à progressiva normalização das condutas corporais - etiqueta à mesa, regras de gentileza e cortesia, contenção das emoções, códigos de sociabilidade; ao exercício do pudor e da autodisciplina no que diz respeito às funções fisiológicas - espirrar ou tossir, escarrar, arrotar ou expelir gases; e também no que diz

respeito ao ato sexual e ao controle da agressividade; mostrando, assim, as raízes do processo de desenvolvimento de nossos costumes atuais e do autocontrole de nossas ações.

O autor cita, dentre outras, a obra de Erasmo de Roterdã (1466-1536), chamada *Da civilidade em crianças*²³ (*De civilitate morum puerilium*), publicada em 1530, sendo um dos principais manuais de civilidade do mundo ocidental. Ao reverenciar normas de etiqueta, vestimentas, apresentações gestuais e verbais, tendo a corte como modelo ideal, o manual de Roterdã significou uma referência educativa voltada ao projeto civilizatório, sendo “[...] dedicado a um menino nobre, filho de príncipe, e escrito para a educação de crianças” (ELIAS, 1994, p. 69). Em relação ao conteúdo deste tratado de civilidade, Elias (1994, p. 71) escreve:

Todos, do rei e rainha ao camponês e sua mulher, comem com as mãos. Na classe alta há maneiras mais refinadas de fazer isso. Deve-se lavar as mãos antes de uma refeição, diz, Erasmo. Mas não há ainda sabonete para esse fim. Geralmente, o conviva estende as mãos e o pajem derrama água sobre elas. A água é às vezes levemente perfumada com camomila ou rosmaninho. Na boa sociedade, ninguém põe as mãos na travessa. É mais refinado usar apenas três dedos de uma mão. Este é um dos sinais de distinção que separa a classe alta da baixa. Os dedos ficam engordurados. [...] Não é polido lambê-los ou enxugá-los no casaco. Frequentemente se oferece aos outros o copo ou todos bebem na caneca comum. Mas Erasmo adverte: “Enxugue a boca antes.” Você talvez queira oferecer a alguém de quem gosta de carne que está comendo. “Evite isso”, diz Erasmo. “Não é muito decoroso oferecer a alguém alguma coisa semimastigada.” E acrescenta: “Mergulhar no molho o pão que mordeu é comportar-se como um camponês e demonstra pouca elegância retirar da boca a comida mastigada e recolocá-la na quadra. Se não consegue engolir o alimento, vire-se discretamente e cuspa-o em algum lugar.” E repete: “É bom se a conversa interrompe ocasionalmente a refeição. Algumas pessoas comem e bebem sem parar, não porque estejam com fome ou sede, mas porque de outra maneira não podem controlar seus movimentos. Têm que coçar a cabeça, esgaravatar os dentes, gesticular com as mãos, brincar com a faca, ou não podem deixar de tossir, fungar e cuspir. Tudo isto realmente tem origem no embaraço do rústico e parece uma forma de loucura.” Não exponha sem necessidade “as partes a que a Natureza conferiu pudor”. Alguns recomendam, diz ele, que os meninos devem “reter os ventos”, comprimindo a barriga. Não tenha receio de vomitar, se a isto obrigado, “pois não é vomitar, mas reter o vômito na garganta que é torpe”.

Assim como o tratado de Roterdã, diversas outras obras da literatura tiveram seu interesse voltado para o bem conduzir as ações e comportamentos humanos, delimitando o próprio conceito de civilidade. Vale lembrar que estes manuais de boas maneiras sempre estiveram baseados no modo de vida da corte, sendo verdadeiros espelhos de pensamentos, sentimentos, costumes e hábitos das classes sociais mais favorecidas, objetivando se alastrar também pelas classes mais baixas, alterando os costumes mais rudimentares, uma vez que “[...] todos os que se comportam conforme os padrões da corte são civilizados, e os outros são

²³ Também conhecida como *A Civilidade Pueril*.

bárbaros, à margem do universo humano aceito" (BRITO, 2013, p. 46). A própria noção de civilização

[...] não é nada menos que a autoprojeção desses costumes corporais da corte, fundamentada em razões racionais e estéticas específicas. Em relação a isso, pode-se pensar na civilização como um projeto estético, essencialmente fundamentado pelo mito fundador da modernidade. O comportamento da corte extrapola seu ambiente de origem e passa a ser adotado como modelo, não apenas de costume, mas como verdadeiro padrão de atitude humana e civilizada. (BRITO, 2013, p.46).

Busca-se ainda, através da implantação de um modelo distinto de civilidade imposto desde a mais tenra idade, estimular o autocontrole, tornando o indivíduo apto a excluir autonomamente ações humanas animais e espontâneas. Na medida em que o sujeito se educa, torna-se capaz de controlar seus impulsos, suas paixões, e assim, o convívio em sociedade é facilitado. Quando as pessoas são disciplinadas e educadas sistematicamente, quando se conscientizam de que determinados hábitos são indesejáveis, sujeitam-se às regras difundidas pela sociedade.

A educação corporal sempre pareceu estar projetada a ensinar civilidade, o que realmente significa educar vários grupos sociais como se comportar dentro dos parâmetros de suas respectivas posições sociais, econômicas e de gênero. Segundo Nóbrega (2005) e Probst e Kraemer (2012), o corpo sempre se mostrou como meio de expor o eu interior para a vida coletiva e mais, o corpo tornou-se o próprio meio de identificação de uma sociedade. Ainda na infância, a imposição de regras corporais pretende a apropriação “pedagógica” do corpo da criança, imprimindo nele comportamentos e maneiras de conduta, sedimentando costumes e gestos considerados próprios à “boa educação” de cada tempo e espaço.

Elias relaciona as mudanças históricas do comportamento humano, do controle das emoções individuais e das diferentes formas de expressão com as transformações ocorridas dentro das estruturas sociais ao longo dos tempos. O autor defende que “A questão por que o comportamento e as emoções dos homens mudam é, na realidade, a mesma pergunta por que mudam suas formas de vida” (1994, p. 202), sendo que “[...] conceitos como ‘indivíduo’ e ‘sociedade’ não dizem respeito a dois objetos que existiriam separadamente, mas a aspectos diferentes, embora inseparáveis, dos mesmos seres humanos, e que ambos [...] participam de uma transformação estrutural” (ELIAS, 1994, p. 220); para o autor, a noção de civilidade depende, então, da interpenetração entre indivíduo e sociedade.

Ainda que seja notório o fato de que a vida humana seja moldada pela sociedade em que se habita, Elias afirma ser aceito como natural nas sociedades modernas “[...] a impressão das pessoas de que seu próprio ‘ser’, sua ‘verdadeira identidade’, são como que coisas

fechadas ‘dentro’ delas, separadas de todas as outras pessoas e coisas ‘externas’” (1994, p. 242). Este pensamento reflete a herança filosófica da humanidade, na qual a concepção de indivíduo, de Eu, corresponde ao “ego” pensante fechado em si mesmo, ocupando o espaço de sua própria cabeça. A pele seria como uma parede, representando a fronteira entre o interno e externo, entre o Eu e o Outro, o corpo é o revestimento da alma, sendo, usualmente considerado invólucro da razão e do entendimento, consistindo em um objeto dentre os demais objetos, corpo que opera como uma máquina, homem-máquina.

Seria o corpo uma espécie de vaso que confina o ego dentro de si mesmo? Mas não é exatamente o corpo que lança o ser para a abertura com o mundo? A concepção de indivíduo puro nega a mundanidade como fundamento de toda ação humana, e também, da própria noção de humanidade; é como se o indivíduo pudesse ser isolado do que lhe é externo, incluindo os outros seres humanos, através de uma parede invisível e ali, de forma mágica, ocorresse sua formação.

Neste ponto, Elias compartilha do pensamento de Merleau-Ponty, afirmando “[...] que não há aspecto estrutural no homem que justifique chamarmos uma coisa de núcleo do homem, e outra de casca” (1994, p. 247). O homem não está dentro de si, separado do “externo” por uma parede invisível, antes não há interno ou externo, há sim, um sistema de interconexão entre corpo e mundo, sujeito e objeto, indivíduo e sociedade, estes elementos se retroalimentam e formam juntos o pano de fundo da existência humana.

A obra de Elias nos permite, então, concluir que a ideia de civilização muda de acordo com as transformações históricas e sociais, estando relacionada ao princípio de domínio da natureza e, sendo o corpo humano também natureza, observou-se ao longo da história, uma série de intervenções e agenciamentos que visavam (e visam) modelar o corpo na busca por um ideal de educação e civilidade. Pouco a pouco, o corpo é silenciado, os sentidos são controlados, os gestos domesticados, o comportamento padronizado, o ser humano é amordaçado. Ao se dominar o corpo, fica fácil atuar sobre ele.

3.2 CORPO (RE) PRODUTOR, CORPO CONSUMIDOR

Com o desenvolvimento da modernidade capitalista, por meio de suas profundas transformações sociais, culturais e econômicas, a produção industrial passa a ditar os ritmos de um novo estilo de vida, ocorre a reconstrução do espaço urbano e se observa um

crescimento exponencial da presença da tecnologia na vida dos sujeitos. A sociedade entra em transição, o comportamento humano também.

Os “avanços” desencadeados pela ciência e tecnologia inegavelmente resultaram em inúmeras facilidades à vida contemporânea, afinal, encurtaram-se as distâncias (navios, ferrovias, automóvel, telégrafo, telefone, TV, *internet*, etc); máquinas passaram a realizar inúmeras tarefas imprimindo uma velocidade de produção nunca antes imaginada; descobertas científicas permitiram a compreensão de diversos elementos da vida humana.

O mundo passa a ser analisado e descrito quantitativamente, disseminando e reforçando um tipo de racionalidade caracterizada pela instrumentalidade e funcionalidade, distante dos valores humanos e totalmente voltada para um ideal de universalismo científico capaz de controlar a Natureza e os próprios seres humanos. O grande erro da era contemporânea, alicerçada em seu poderio de produção, passa a residir exatamente neste ponto, na adoção da razão imaterial como sendo a única forma de se entender a existência, depositando uma maior confiabilidade na descrição quantitativa do mundo, aplicando-se sua suposta superioridade a todas as esperas da vida.

A tríade industrialização, racionalização e produtividade, acabou por transformar a realidade, determinando, por consequência, o próprio modo do sujeito se relacionar com o meio, com os Outros e consigo mesmo. Estabelece-se um novo e dinâmico processo civilizatório, influenciando diretamente a corporeidade humana e inaugurando novas expectativas com relação ao sujeito corpóreo.

A tese em educação de João Francisco Duarte Júnior, intitulada *O Sentido dos sentidos: a educação (do) sensível* (2000) auxiliará na tarefa de analisar os possíveis eventos que possam ter contribuído para um embrutecimento e até mesmo para a perda do corpo sensível frente ao cenário contemporâneo, no qual a razão científica ou instrumental passa a abarcar todos os domínios da existência, reduzindo o ser humano a aspectos meramente mecânicos. Segundo o autor, o modelo de vida seguido nos séculos anteriores, era regido pelo próprio corpo, ou seja, o ser humano “[...] trabalhava segundo a sua necessidade, comia ao ser solicitado pelo estômago, dormia sob o imperativo do sono, etc. Seus horários e seu regime de atividades se davam em consequência de um ritmo vital, orgânico, corporal” (DUARTE JÚNIOR, 2000, p.51). Porém, quando o artesão passa a ser funcionário de uma grande indústria, suas ações passam a ser regidas pela lógica do sistema produtivo, que não intervém somente em sua rotina de trabalho, mas em seu modo de vida total.

Para o autor, esta mudança

[...] o obrigou a dormir, a acordar, a comer e a trabalhar em conformidade com os horários estabelecidos por uma racionalidade produtiva a ele externa e totalmente alheia às suas demandas corporais. Por isso, não é demais afirmar-se que, primordialmente e em termos dos indivíduos, a Revolução Industrial significou um radical *processo de reeducação do corpo humano* (DUARTE JÚNIOR 2000, p. 51, grifo do autor).

O relógio, sendo o símbolo do trabalho industrial, marca o estilo de vida moderno, o qual corresponde ao uso padronizado, disciplinado e eficiente do tempo, mecanizando e fragmentando a conduta humana, sempre em vistas de uma maior e mais rápida produção. A especialização das tarefas nas linhas de montagem nega uma visão totalizante do bem que o indivíduo se empenha a produzir. O funcionário desempenha sua “função” e nada mais, visto como “Peça de uma imensa organização, a ele cabe também *funcionar* de modo preciso, sob pena de ser descartado e substituído por outro que não comprometa o funcionamento do sistema como um todo” (DUARTE JÚNIOR, 2000, p. 107-108, grifo do autor).

Neste cenário, o corpo contemporâneo parece estar longe de ser encarado como fundamento da existência humana e abertura ao mundo, como tanto defendeu Merleau-Ponty, ao contrário, poderíamos dizer que a lógica da produtividade, fruto da Revolução Industrial, passa a dar ainda mais ênfase e notoriedade ao corpo-máquina cartesiano, parecendo excluir o ser humano do meio natural, social e cultural que o constitui.

Da mesma forma como uma maquinaria, o corpo pode ser fabricado, corrigido, calculado, automatizado e classificado através do poder disciplinar que atua por mecanismos de regulação e vigilância. Esta relação entre corpo e máquina também fica evidenciada nos estudos de Michel Foucault (1926-1984), o qual desenvolve, a partir da década de setenta, um pensamento voltado para o entendimento de indivíduo enquanto resultado de inúmeros processos de objetivação, que ocorrem nas redes de poderes, resultando em novas relações sociais e políticas diante dos corpos; nasce a chamada *genealogia do poder*.

Ao analisar as práticas disciplinares e os dispositivos de regulação social, Foucault observa que as forças de poder atuam, de um lado, sobre o indivíduo e seu *corpo-máquina*, através de mecanismos de controle, vigilância e punição, extraindo-lhe as forças, adestrando-o e ampliando suas aptidões a fim de torná-lo cada vez mais dócil e útil (biopoder²⁴); de outro, atuam sobre o *corpo-espécie* e seus sistemas sociais, operando através de um conjunto de fatores que passam a ser observados, medidos e controlados - taxas de natalidade e morbidade, saúde, habitação, migração, ou seja, a regulação é direcionada para a

²⁴ Cf. FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1997.

multiplicidade dos homens enquanto massa global (biopolítica²⁵). Isso demonstra que “A norma é aplicável tanto a um corpo a ser disciplinado como a uma população a ser regulamentada” (RESENDE, 2011, p.86).

Em *Vigiar e Punir* (1975/1997), Foucault destaca que a atuação do poder sobre os corpos individuais, o chamado *biopoder*, se desenvolveu através das instituições formadas com o advento da sociedade industrial capitalista – fábricas, escolas, prisões, quartéis, hospitais, hospícios, clínicas, etc., com o intuito de corrigir, policiar e fabricar “corpos dóceis”. Objetiva-se docilizar os corpos na medida em que eles passam a ser vistos como uma fonte de riqueza na produção econômica e objetos de poder sobre o qual poderiam ser aplicados diversos dispositivos de subjetivação, visando a formação de indivíduos domesticados e preparados para o desempenho de variadas funções no mundo social da indústria e do trabalho. Ocorre a redução materialista do ser, considerando o corpo como uma máquina que funciona perfeitamente, podendo ser analisado, classificado e controlado racionalmente e “bem” preparado por processos de treinamento e educação.

O controle minucioso do corpo e a constante sujeição de suas forças e ações lhe impõem uma relação de docilidade-utilidade – tornando-o mais produtivo, econômico e eficaz, ao mesmo tempo em que reduz sua capacidade crítica, de revolta e de resistência, tornando-o inofensivo e alienado em termos políticos, assim como Foucault destaca em *Vigiar e Punir*:

O momento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento das suas habilidades, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto mais útil é. Forma-se então, uma política de coerções que consiste num trabalho sobre o corpo, numa manipulação calculada dos seus elementos, dos seus gestos, dos seus comportamentos. O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, os chamados "corpos dóceis". A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui estas mesmas forças (em termos políticos de obediência). (1997, p.119).

Já no século XVIII, surge uma segunda forma de poder, voltada agora ao controle do corpo da população, a qual Foucault chamará de *biopolítica*. O autor desenvolve este pensamento no volume 1 da *História da Sexualidade*, intitulado *A vontade de saber* (1976/2007), onde destaca uma nova forma de regulação dos corpos. Através da manipulação da sexualidade passa-se a manipular a própria vida social, isso porque, ao observar o uso que a sociedade faz do sexo, torna-se possível evidenciar uma gama de fatores a ele relacionados,

²⁵ Cf. FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade* (v. 1): a Vontade de Saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

bastando criar um discurso sobre a conduta sexual da população para gerar efeitos regulamentadores sobre estes mesmos fatores. Assim:

Levar “em conta” o sexo, formular sobre ele um discurso que não seja unicamente o da moral, mas da racionalidade, eis uma necessidade suficientemente nova [...] cumpre falar do sexo como de uma coisa que não se deve simplesmente condenar ou tolerar mas gerir, inserir em sistemas de utilidade, regular para o bem de todos, fazer funcionar segundo um padrão ótimo. O sexo não se julga apenas, administra-se. (FOUCAULT, 2007, p. 30-31).

Fica evidenciado que, para Foucault, o controle da sociedade sobre os indivíduos começa no corpo e pelo corpo. Ao fixar, separar, hierarquizar, registrar, dividir, a maquinaria normalizadora busca essencialmente a objetivação do comportamento humano; o conhecimento do indivíduo e da população se forma a partir da dominação e controle de seu corpo, com o fim único de o inserir em uma realidade pré-determinada. Formam-se cárceres da vida privada e coletiva.

Torna-se possível deslocar o conceito de sistema carcerário de seu contexto puramente jurídico, como o fez Haroldo de Resende em seu artigo *Disciplina e regulamentação: entrecruzamentos entre sistema carcerário e biopolítica* (2011). A vida carcerária parece ter sido assumida nos diferentes setores da vida humana, estendendo-se para a compreensão do corpo da população na contemporaneidade, o qual encontra-se preso à normas exteriormente impostas. Nesse sentido, pode-se afirmar que a fábrica, a escola, os hospitais, os quartéis se constituem, também eles, como uma espécie de prisão. A ânsia disciplinar das instituições faz jogar o jogo penitenciário, punindo todo e qualquer desvio da norma estabelecida. O que ameaça é a diferença e a resistência diante da construída normalidade. Observamos a migração dos dispositivos penais para todo o corpo biológico e social, como destaca Resende (2011):

O carcerário não se restringe à prisão com seus muros, celas, cadeados, grades, ela está arraigada no meio de nós e em cada um, com suas técnicas de vigilância, controle e correção; e cada um, em maior ou menor grau, exercendo o poder normalizador, realiza um pouco do carcerário a cada dia. O carcerário toma conta de nossos corpos, que também ficam presos aos exercícios específicos do poder disciplinar. (p. 88).

Ao agir sobre o corpo, através de obrigações, limitações e proibições, as instituições agem diretamente sobre o próprio ser, manipulando-o, moldando-o e tornando-o apto à servidão. O humano está aprisionado na teia discursiva do sistema capitalista atual, acrescido das transformações tecnológicas e midiáticas, responsáveis por moldar subjetividades, disseminar noções de sujeitos e identidades massificadas nos mais diferentes recantos da vida coletiva. A educação do corpo, através de regras morais e de conduta, ainda objetiva a civilização das paixões, dos desejos e das necessidades, controlando os considerados

“excessos” corporais, porém a este ideal de corpo civilizado é somada a busca por sua maior eficácia produtiva.

A noção de corpo-máquina passa a influenciar diretamente os discursos e práticas do corpo nas instituições, sobretudo a escolar, uma vez que, quanto mais cedo estes mecanismos de autodisciplina forem impostos, mais fácil se dará o processo de docilização. A educação formal passa a se apoiar nas regras do mercado, isso porque, para se chegar à eficiência tão almejada no novo panorama social e econômico as práticas escolares passam a ser quase que exclusivamente voltadas ao treinamento de habilidades e à busca incessante pela perfeição técnica. Os ecos da pretensão de uma civilidade dita universal ressoaram arditamente sobre o currículo que os alunos vivenciam cotidianamente, onde o aprendizado crítico é substituído por uma lógica instrumentalista, existindo uma forte celebração da simplificação. A educação, e logo, o corpo, tornam-se capital a serviço de uma nova configuração mercadológica.

Stephen Ball trata dos agenciamentos pedagógicos provenientes de uma sociedade performática. De acordo com ele, vivemos uma lógica educacional voltada à performatividade, isso porque o indivíduo estaria se articulando dentro de jogos representacionais de competição, eficiência e produtividade. Valores gerenciais se impõem sorrateiramente ao currículo escolar, passando a conduzir e delimitar fronteiras não apenas administrativas, mas especificamente pedagógicas, comportamentais e, conseqüentemente, corporais. Há uma luta por visibilidade, tanto que hoje já seria possível dizer que não se busca mais ostentar o que se tem, mas demonstrar o quanto melhor se é, vive-se em um sistema de regulação que enaltece o julgamento, a comparação e a exposição. Para Ball (2010):

Performances – de sujeitos individuais ou organizações – servem como medidas de produtividade ou resultados, como formas de apresentação da qualidade ou momentos de promoção ou inspeção. Elas significam, encapsulando ou representando um valor, a qualidade ou a valia de um indivíduo ou de uma organização dentro de um campo de julgamento. [...] prestação de contas e a competição são a língua franca deste novo “discurso de poder”. (p. 38).

Os manuais de civilidade foram superados pelas normas ditadas pela mídia, pela tecnologia e pelo ideal capitalista, formando um novo modo de regulação social e moral. A questão agora não é sobre a possível certeza de ser sempre vigiado, como ocorre no panóptico²⁶, foco dos estudos de Foucault, trata-se, ao contrário, de uma autorregulação e de

²⁶ Sistema de vigilância criado pelo filósofo e jurista inglês Jeremy Bentham em 1785, sendo aplicável em prisões, escolas, hospitais ou fábricas. Aquele que estivesse sobre uma torre em estrutura circular central poderia observar todos os presos, funcionários, loucos ou estudantes, tendo-os sob seu controle. Ele funciona como uma espécie de laboratório de poder, isto é, uma maquinaria óptica graças à qual é possível fazer experiências e obter o controle e a manipulação do comportamento dos indivíduos.

uma autovigília, pois frente ao julgamento, expectativas e demandas alheias, somente eu sou responsável pela forma como sou visto perante o outro.

Através do mecanismo de autorregulação o sujeito torna-se mais capaz, eficiente, produtivo e relevante e, ao mesmo tempo, torna-se fácil de manipular. “Nós aprendemos que nós podemos ser mais do que já fomos. Existe algo muito sedutor em ser adequadamente apaixonado pela excelência, em conquistar o pico da *performance*” (BALL, 2010, p.45). O capitalismo não age sobre manipulação, mas sobre desejos, vive-se um processo de fabricação individual, no qual “[...] nós somos cada vez mais convocados a fabricar a nós mesmos” (BALL, 2010, p.49).

Compartilhando do pensamento de Ball, o sociólogo Licínio Lima enfatiza que a sociedade de consumo e tecnológica atual estaria atuando diretamente na subjetividade de cada ser humano, produzindo sujeitos individualizados e produzindo práticas pedagógicas movidas por valores como: eficácia, competência, inovação e competição. Indo além, o autor chama a atenção para o fato de a própria educação ter ocupado o papel de prestadora de serviços, na qual o aluno é visto como um cliente em potencial, consumindo determinadas opções didáticas que se mostrem a ele mais convenientes e atrativas, vive-se uma educação de mercado.

O autor intitula um de seus livros com o lema que parece orientar as práticas pedagógicas atuais: *Aprender para ganhar, conhecer para competir: sobre a subordinação da educação na “sociedade da aprendizagem”* (2012). Nessa obra, Lima faz a pergunta: “A educação pode tudo?”, com vistas a discutir a exagerada centralidade dada à educação, uma vez que a ela é atribuída uma capacidade quase que mágica de resolução dos problemas em diferentes instâncias da vida em sociedade, tendo destaque o aspecto econômico.

A ideia de educação na sociedade contemporânea passa a ser regulada por uma lógica que, segundo o autor, é caracterizada pelo “aprender para ganhar”, com ênfase na busca por um conhecimento economicamente útil e rentável. Variadas competências passam a ser necessárias para que o indivíduo possa se manter empregado, ou ainda, seja capaz de tornar-se empregável, isso porque a complexidade do mundo atual passaria a exigir sujeitos cada vez mais qualificados e performativos, capazes de responder mais e melhor às metas estabelecidas exteriormente pela economia mundial.

Através da figura do pesquisador-empendedor, Lima destaca que as próprias pesquisas acadêmicas passam a ser regulamentadas pelos interesses de mercado, visando assegurar inovações lucrativas a sua clientela industrial. A pesquisa em educação, nessa argumentação, está estabelecida sob a égide do “conhecer para competir”, o próprio

conhecimento passa a ser comercializado, apontando para a emergência do que o autor denomina de um capitalismo acadêmico.

Na sociedade capitalista atual as próprias escolas e universidades vêm sendo tratadas como empresas, marcadas por valores dominantes como competição, consumismo e individualismo. Nesse cenário, o ser humano está se tornando cada vez mais narcisista sendo que tudo é visto como mercadoria, bem de consumo, aparência, instrumento de trabalho capaz de gerar lucro ao capital estando sujeito às leis do mercado.

Complementando este pensamento, na obra *Atos impuros: a prática política dos estudos culturais* (2003), Henri Giroux adota o termo “cultura empresarial” para se referir a um conjunto de forças ideológicas e institucionais que funciona politicamente e pedagogicamente para gerir a vida contemporânea, embasada em uma racionalidade instrumental, voltada à realização de tarefas parciais. Segundo o autor, os intelectuais de hoje estão muito distantes do sentido tradicional do termo, o qual significava pensadores preocupados com a totalidade, sendo que o que se vê é uma intelectualidade técnica, alimentada por um exército de especialistas alienados, privatizados e incultos que somente são instruídos dentro de áreas muito estreitamente definidas. O foco pedagógico parece assim se voltar para a formação de trabalhadores submissos, consumidores despolitizados e cidadãos passivos interessados apenas em si mesmos. A identidade do sujeito está sendo fragmentada e reduzida ao aspecto do consumo – “[...] somos o que compramos” (GIROUX, 2003, p.53).

O cenário atual parece ter dado um passo além do controle da produção de bens e mercadorias, se instalando no domínio das vontades, dos desejos e dos impulsos dos seres humanos. No início da sociedade capitalista, o indivíduo era visto como mero operário, servindo apenas como força de trabalho, já com a elevada produção de bens e serviços, este indivíduo passa a existir fora do ambiente de produção, tendo grande potencial consumidor, sendo capaz de alimentar a mola do capitalismo agora também e, principalmente, através do consumo massivo. Vivemos a era do *Homo consumens*, tão bem sinalizada por Bauman (1999):

O consumidor em uma sociedade de consumo é uma criatura acentuadamente diferente de quaisquer outras sociedades até aqui. Se os nossos ancestrais filósofos, poetas e pregadores morais refletiram se o homem trabalha para viver ou vive para trabalhar, o dilema sobre o qual mais se cogita hoje em dia é se é necessário consumir para viver ou se o homem vive para poder consumir. Isto é, se ainda somos capazes e sentimos a necessidade de distinguir aquele que vive daquele que consome. (p. 88-89).

A Terra foi transformada em um mercado mundial, sendo que no mundo da mercadoria o sensível foi substituído por uma seleção de imagens que se sobrepõem a ele. Em

seu livro *A sociedade do Espetáculo* (1967/1997), o escritor francês Guy Debord trata da atual fase da humanidade em que “[...] a mercadoria *ocupou totalmente* a vida social” (1997, p. 30, grifo do autor), tudo tornou-se fragmentado e especializado: o trabalho, a ciência, a educação, o próprio sujeito, que acaba por viver de forma alienada. Na sociedade contemporânea o sujeito se torna espectador passivo de um mundo de aparências, sendo que

O espetáculo domina os homens vivos quando a economia já os dominou totalmente. [...] A primeira fase da dominação da economia sobre a vida social acarretou, no modo de definir toda realização humana, uma evidente degradação do *ser* para o *ter*. A fase atual, em que a vida social está totalmente tomada pelos resultados acumulados da economia, leva a um deslizamento generalizado do *ter* para o *parecer*. (DEBORD, 1997, p.17-18, grifos do autor).

Ocorre uma mudança do controle-repressão para o controle-estimulação, a sedução e o desejo tornaram-se um processo geral com tendência a reger o consumo – não necessariamente de produtos, mas de hábitos, valores e aparências. Na sociedade do espetáculo, o poder da imagem passa a delinear a própria vida humana, alastrando-se rapidamente através da televisão, *internet*, cinema e publicidade. As linguagens midiáticas alteraram definitivamente a subjetividade e os modos de viver dos sujeitos, produzindo e reproduzindo a própria moralidade. O espetáculo, segundo Debord, não constitui um mero conjunto de imagens, “[...] mas uma relação social entre pessoas, mediada por imagens” (1997, p.14), ou seja, podemos afirmar que a mídia vem ultrapassando seu estatuto de meio de informação para se tornar um poderoso instrumento de *formação* dos sujeitos e da própria noção de realidade e de mundo no qual se vive, constituindo “[...] o *modelo* atual da vida dominante na sociedade” (DEBORD, 1997, p. 14, grifo do autor).

As comunicações de massas, por intermédio do fluxo ininterrupto de imagens, produzem o real negando a própria realidade, elas constroem simulacros, através de signos e figuras que simulam e aparentam o real, mas que são simples representações do mundo. Os sujeitos passam a viver uma vida vertiginosa, confundindo concreto e ilusório, esfera pública e privada e tendo suas ações limitadas ao assistir, consumir, adorar, desejar, parecer e aparecer. “Quando o mundo real se transforma em simples imagens, as simples imagens tornam-se seres reais e motivações eficientes de um comportamento hipnótico” (DEBORD, 1997, p.18).

Vivemos no

[...] mundo das imagens, que começa a superar o mundo concretamente vivido pelas pessoas. Isto é: com a atenção voltada quase exclusivamente para a representação das coisas, vamos nos tornando indiferentes e cegos para as próprias coisas (DUARTE JÚNIOR, 2000, p. 101).

É impressionante como os meios de comunicação são capazes de nos despertar sentimentos de piedade e comoção diante de situações tais como a miséria, as tragédias e as dificuldades de povos distantes, sendo que, deixamos de olhar para as pessoas que estão ao nosso lado, e que muitas vezes, também passam por necessidades gritantes, mas que não nos despertam os mesmos sentimentos por não estarem sob o poder exibicionista da mídia. É como se pudéssemos criar uma barreira que nos distancia do que nos rodeia concretamente e passássemos a viver num mundo extra real.

A afirmação da aparência constitui a base da sociedade do espetáculo, sendo que a própria vida humana passa a ser vivida aparentemente. Da mesma forma como as mercadorias tem seu valor de uso e de troca substituídos por uma representação abstrata, as necessidades humanas se transformam em pseudonecessidades, onde “[...] a promessa e a esperança de satisfação precedem a necessidade que se promete satisfazer e serão sempre mais intensas e atraentes que as necessidades efetivas” (BAUMAN, 1999, p. 90), neste cenário “O consumidor real torna-se consumidor de ilusões” (DEBORD, 1997, p. 33).

Ocorre um movimento de *banalização* das mercadorias e da própria existência, pois “[...] hoje, em toda a parte o artificial tende a substituir o autêntico” (DEBORD, 1997, p. 207). O agente do espetáculo oferece ao sujeito um dito modelo de felicidade que só é possível dentro do sistema, através do consumo de pseudonecessidades. Assim como o valor das mercadorias, esta felicidade prometida age na esfera do inatingível, e é neste ponto que reside a mágica da sociedade do espetáculo: no momento em que o desejo passa para a esfera do concreto, o encantamento se desfaz e a autorrealização se torna fugidia, isso porque “[...] o desejo nunca sobrevive a sua satisfação.” (BAUMAN, 1999, p. 86), como exemplifica Debord:

O objeto que era prestigioso no espetáculo torna-se vulgar na hora em que entra na casa desse consumidor, ao mesmo tempo que na casa de todos os outros. Revela tarde demais sua pobreza essencial, que lhe vem naturalmente da miséria de sua produção. Mas já aparece um outro objeto que traz a justificativa do sistema e a exigência de ser reconhecido. (1997, p.46).

O que move o consumidor é o desejo pela novidade, por isso o mercado de consumo atua cada vez mais na produção de atrações e tentações a uma velocidade cada vez maior, visto que nenhuma necessidade deve estar ao alcance de ser totalmente satisfeita. Nas palavras de Bauman:

Com efeito, viajar esperançosamente é na vida do consumidor muito mais agradável que chegar. A chegada tem esse cheiro mofado de fim de estrada, esse gosto amargo de monotonia e estagnação que poria fim a tudo aquilo pelo que e para que vive o consumidor – o consumidor ideal – e que considera o sentido da vida. Para desfrutar o melhor que este mundo tem a oferecer, você deve fazer todo tipo de coisa, exceto

uma, que é declarar como o Fausto de Goethe: “Ó, momento, você é belo, dure para sempre!”. (1999, p. 93).

Podemos dizer que a sociedade atual está paradoxalmente em busca de dois tipos de sujeitos: um sujeito autônomo e, ao mesmo tempo, um sujeito dependente. Ao passo que os indivíduos almejam visibilidade no mundo contemporâneo, os mesmos acabam considerando-se coisa/mercadoria diante deste mesmo mundo. Ribeiro (2003) complementa este pensamento trazendo um elemento importantíssimo para se pensar a reificação do sujeito e de seu corpo. O autor aborda estudos psicanalistas que afirmam que o próprio ser humano se mostra disposto a se considerar coisa/mercadoria, sendo tratado e ele mesmo se mostrando como objeto e não como sujeito responsável por seus problemas. Isso de certa forma parece livrá-lo da angústia de tomar as rédeas da própria vida, de assumir-se responsável por seus atos, ao aceitar ser manipulado e controlado, vê-se “livre” de sua própria liberdade. A reificação humana não seria então um movimento que se dá de cima para baixo, mas também, e quem sabe muito mais, de dentro para fora – auto-reificação, “[...] é porque tornar-se coisa pode ser um forte desejo nosso” (RIBEIRO, 2003, p. 25).

Neste mesmo sentido Bauman (1999) assinala:

É dito com frequência que o mercado de consumo seduz os consumidores. Mas para fazê-lo ele precisa de consumidores que *queiram* ser seduzidos (assim como para comandar os operários o dono da fábrica precisava de uma equipe com hábitos disciplinadores, com a obediência às ordens firmemente estabelecida). Numa sociedade de consumo que funcione de forma adequada os consumidores buscam com todo empenho ser seduzidos. (p. 92, grifo do autor).

Isso se aproxima da obra *Discurso da Servidão Voluntária* (1577/1982), do filósofo francês Etienne de La Boétie, a qual ilustra um contexto repleto de conflitos entre a monarquia francesa e o povo, mas que nos auxilia, ainda hoje, na compreensão sobre a servidão contemporânea frente ao novo poder tirano tecno-científico-mercadológico.

Para o filósofo, a construção de um poder é em grande parte imaginária, resultante do encantamento da massa que atribui sua servidão a um senhor. Basta desfazer-se desse poder para ser livre, pois a multidão não é vítima de seus senhores, mas de si mesma: “[...] assim sendo, o povo tolo fabrica sozinho as mentiras para depois acreditar nelas” (1982, p. 30). A saída do estado de servidão pode ser entendida como uma passividade, e não uma ação revolucionária, isso porque não seria necessário que os homens anulassem seu senhor, mas sim que não consentissem em ser dominados. Recobrar a liberdade não implicaria grandes ações empreendedoras, mas tão-somente recusar a servidão.

La Boétie relaciona a servidão voluntária ao hábito, pois os indivíduos têm como naturais as coisas a que estão acostumados e habituados pelo uso. A ideia de que os seres, ao

nascem servos, são criados como tais, os faz desconhecer possibilidades outras, uma vez que a única realidade possível é a que se tem contato, como metaforicamente exemplifica o autor:

Há países em que o Sol aparece de modo diverso daquele a que estamos habituados: depois de brilhar durante seis meses seguidos, deixa-os ficar mergulhados na escuridão, nunca os visitando no meio do ano; se os que nasceram durante essa longa noite nunca tivessem ouvido falar do dia, seria de espantar que eles se habituassem às trevas em que nasceram e nunca desejassem a luz? (LA BOÉTIE, 1982, p. 28).

O povo, quando se sujeita, acostuma-se de tal maneira à sua condição que não a vê como perda da liberdade, mas sim como ganho da servidão. As gerações seguintes fazem de bom grado o que as passadas faziam eventualmente por imposição, e, não podendo pensar para além disso, consideram espontânea a sua condição. Pois “É natural no homem o ser livre e o querer sê-lo; mas está igualmente na sua natureza ficar com certos hábitos que a educação lhe dá” (LA BOÉTIE, 1982, p.29), pois “[...] provam-no os cavalos sem rabo que no princípio mordem o freio e acabam depois por brincar com ele; e os mesmos que se rebelavam contra a sela acabam por aceitar a albarda e usam muito ufanos e vaidosos os arreios que os apertam” (LA BOÉTIE, 1982, p. 29).

Na sociedade contemporânea, o sujeito carrega a enganosa convicção de ser o senhor de suas ações, porém, “[...] a exterioridade do espetáculo aparece no fato de seus próprios gestos já não serem seus, mas de um outro que os representa por ele” (DEBORD, 1997, p.24). As normas espetaculares afastam o sujeito da possibilidade de conhecer e vivenciar experiências autênticas, tendo sua própria personalidade moldada pelo objeto contemplado, adaptando-se e obedecendo a algo totalmente externo a ele, tornando-se dócil e submisso para que tudo siga a ordem ditada pelo capital.

Em seus estudos, Edgar Morin, tratando sobre o conceito de sujeito e de identidade, afirma: “O ‘Eu’ é o pronome que qualquer um pode dizer, mas ninguém pode dizê-lo em meu lugar” (2004, p.120). A frase “Eu sou eu” parece conceder ao sujeito uma identidade indissolúvel e única, porém, Morin alerta para um princípio de incerteza:

[...] eu falo, mas, quando falo, quem fala? Sou “Eu” só quem fala? Será que, por intermédio do meu “eu”, é um “nós” que fala (a coletividade calorosa, o grupo, a pátria, o partido a que pertença)? Será um “pronome indefinido” que fala (a coletividade fria, a organização social, a organização cultural que dita meu pensamento, sem que eu saiba, por meio de seus paradigmas, seus princípios de controle do discurso que aceito inconscientemente)? Ou é um “isso”, uma máquina anônima infrapessoal, que fala e me dá a ilusão de que fala de mim mesmo? Nunca se sabe até que ponto “Eu” falo, até que ponto “Eu” faço um discurso pessoal e autônomo, ou até que ponto, sob a aparência que acredito ser pessoal e autônoma, não faço mais que repetir ideias impressas em mim. (2004, p. 126-127).

A tirania das imagens e a resignação alienante frente ao império da mídia ameaçam o modo como edificamos nossa subjetividade e, junto dela, nossa visão de sujeito corpóreo. Passamos a uma consciência puramente espectadora. A noção de identidade imposta por uma sociedade cada vez mais governada pela perspectiva da lógica de mercado, da mídia e da tecnologia exige que se renuncie ao papel de sujeitos sociais, em favor do papel limitado de sujeitos consumidores. O poder agora está nas mãos dos profissionais do espetáculo – da arte à economia, da vida cotidiana à política – produzindo um império embasado na passividade moderna.

Em seu livro, *A identidade cultural na pós-modernidade* (2005), Stuart Hall diferencia as sociedades tradicionais das modernas através do ritmo em que ocorrem as mudanças, caracterizando a hiper-modernidade como um processo sem-fim de rupturas e fragmentações vividas em seu próprio interior. Vivemos, cada vez mais, sob a lógica do fluído, do efêmero, do instável e do instantâneo.

Hall aborda três concepções históricas de identidade: uma baseada no sujeito do Iluminismo, totalmente centrado em si mesmo, unificado, e baseado na razão imaterial, designando a identidade do Eu desde o nascimento até a morte; outra baseada no sujeito sociológico, sendo interativa, formada a partir das relações do sujeito com o Outro, uma vez que a identidade não era considerada autossuficiente, mas moldada pelo mundo circundante e pelas trocas realizadas neste contexto; e por fim uma noção de identidade decorrente de um sujeito pós-moderno, no qual a própria noção de identidade encontra-se borrada, isso porque este indivíduo não mais comporta apenas uma identidade, mas várias ao mesmo tempo, sendo muitas vezes, contraditórias e sempre provisórias. Para Hall, o sujeito não mais possui uma “[...] identidade fixa, essencial ou permanente” (HALL, 2005, p. 12).

O autor utiliza o conceito de “descentramento do sujeito”, uma vez que, as identidades fixas e estáveis do sujeito do Iluminismo foram largamente substituídas por “[...] identidades abertas, contraditórias, inacabadas, fragmentadas, do sujeito pós-moderno” (HALL, 2005, p.46). Isso reflete a formação de uma identidade baseada no perfil do consumidor ideal, no sujeito impaciente, impetuoso, instigável e que facilmente perde o interesse. Assim, da mesma forma como descartamos mercadorias, descartamos pessoas e nossa própria identidade.

Diante de uma sociedade assim constituída, onde a imagem tem uma profunda predominância, a vida passou a ser permeada por uma era de plasticidade absoluta, na qual o sujeito pode assumir diferentes formas, representar diferentes papéis. Isso está muito bem refletido nas redes sociais, formações recentes e claras dos impérios da aparência, das hiper-realidades e simulacros. Na era digital, através da adesão ou não de determinados grupos,

páginas e *links*, cria-se um mundo particular, onde o diferente e desagradável é distanciado, sendo completamente possível *escolher* qual papel se quer assumir neste universo.

Dentro desse processo de construção de identidade individual por meio de imagens o corpo passou a adquirir um grande destaque “[...] especialmente em nossos dias, quando o corpo se tornou o lugar preferido para a descoberta de si mesmo, uma espécie de relíquia de que cada um dispõe e é coagido a cuidar e a proteger incessantemente” (SANT’ANNA, 2000, p. 57). A subjetividade foi reduzida à aparência corporal, à *performance* e à eterna juventude. O eu-corpo torna-se sacralizado. “Cresce, portanto, o receio de ser exilado na sombra, não podendo fazer de si mesmo uma imagem que seja acessada por um número cada vez maior de pessoas” (SANT’ANNA, 2001, p.22-23).

Tal como descrito na obra *A Era do Vazio*, de Gilles Lipovetsky, o individualismo pós-moderno seria marcado pelo hedonismo, pelo gosto das novidades, pela promoção do fútil e do frívolo, pela vontade de expressar uma identidade singular. Vive-se a época do narcisismo, do culto à própria imagem, porém, também a época em que o indivíduo não suporta a si mesmo estando só, negando a própria presença. Na era do vazio, “[...] o que se quer é viver já, aqui e agora” (LIPOVETSKY, 1989, p. 11), o esvaziamento de sentido que o sujeito experimenta é tanto o vazio de si que não encontra seu lugar no mundo a não ser provisoriamente, como o vazio da experiência automática e automatizada de mundo. Vive-se “[...] a cultura do *presente absoluto*” (BAUMAN, 1999, p. 99, grifo do autor).

O efêmero atingiu também o corpo, passando, também ele, a ser banalizado, virtualizado, instrumentalizado e mercantilizado. O corpo não possui mais valor, mas preço. Através da mercantilização da própria vida, ele torna-se um dos mais preocupantes, mas ao mesmo tempo lucrativos processos de representação. Através de sua padronização, o corpo torna-se mais uma mercadoria no interior do processo de colonização da existência, com perda quase que total de sua singularidade e sensibilidade; “[...] esse corpo que hoje retorna ao primeiro plano, em especial nos meios de comunicação, consiste em mais um produto a ser consumido, guardando pouquíssimas características verdadeiramente humanas.” (DUARTE JÚNIOR, 2000, p. 120).

O presente culto ao corpo, portanto, faz parte bem mais de uma estratégia do sistema industrial moderno, em busca de novos produtos a serem consumidos, do que constitui uma verdadeira revalorização da sensibilidade humana. Por isso, assistimos a uma série gigantesca de produtos e procedimentos voltados para os consumidores deste ambicioso modelo de corpo apresentado pela mídia. Os artifícios utilizados para a formação de um ideal de corpo, sempre inatingível, vão desde os mecanismos de melhoramento de imagem, através de iluminação,

maquiagem e programas computadorizados de edição fotográfica, além de todos os incontáveis procedimentos estéticos surgidos ao longo do tempo. Corpos virtualizados, modelos digitalizados invadem o imaginário e as subjetividades, visto que as imagens assim editadas se convertem em objetos de desejo a serem reproduzidos na própria carne. “Como se, doravante, fosse preciso, mais do que nunca, tomar consciência de que o corpo é algo que se adquire, se conquista e se constrói” (SANT’ANNA, 2000, p.52).

Ao criar modelos ideais para os corpos de homens e mulheres, na verdade a mídia contribui para que as pessoas se afastem mais de sua real corporeidade. “Vive-se em torno de uma ‘perfeição frágil’” (DEBORD, 1997, p. 182), o que se *vende* é uma idealização corporal, e não verdadeiramente um corpo de carne e osso.

3.3 CORPO PÓS-ORGÂNICO

É possível relacionar a busca pelo “corpo perfeito” ao discurso do homem-máquina ou do pós-orgânico que almeja o aperfeiçoamento da condição humana por meio de intervenções e procedimentos tecnológicos. Através da tecnociência corpo e máquina são postos lado a lado, visando a superação do limite da materialidade humana, da precariedade da carne, sendo as manipulações genéticas, intervenções cirúrgicas e clonagens apresentadas pela ciência e medicina modernas como representantes do “avanço” e do “progresso” contemporâneos. O grande projeto da atualidade parece estar voltado à saciar o desejo de manipular a realidade, dominando e controlando a natureza humana, desde suas células e genes, como assinala Rouanet (2003):

Assim como toda máquina que se preza passa por rigoroso controle de qualidade, está próximo o dia em que todos os corpos humanos passarão por uma inspeção severa, desde o nascimento. Advoga-se, por exemplo, o uso do teste de DNA para fazer diagnósticos precoces, revelando predisposições para certas doenças muito antes que elas se manifestem. Nada demais, se o efeito desses testes não fosse restringir a capacidade de auto-realização dos indivíduos. (p. 54).

Surgem as novas ciências da vida, derivadas da biologia molecular e da genética, nas quais o poder estaria adentrando as profundezas corpóreas do ser, sendo que a reprogramação dos genes serviria para gerar indivíduos cada vez mais “completos”. A sequência do DNA passa a equiparar-se a um código de barras de um produto qualquer, a Natureza também pode ser editada e reprogramada à vontade. Busca-se uma moralização da carne. Torna-se possível

pensar a desigualdade social expandindo-se do corpo social, político e cultural, para o corpo biológico e natural. Afinal, “Os ricos não terão apenas a melhor educação, mas também o melhor corpo” (RIBEIRO, 2003, p. 27).

A pesquisadora argentina Paula Sibilia se dedica ao estudo do corpo e das subjetividades a partir de uma era sensivelmente tecnológica, marcada por um novo paradigma, agora informático e digital. A autora trata dos dilemas em torno do corpo ciborgue e demais organismos biocibernéticos, os quais fortalecem a metáfora corpo-máquina, concebendo o corpo como objeto, portanto, alvo de dominação e controle, uma vez que ainda não o seja possível descartar.

Máquinas e computadores já se tornaram extensões do nosso corpo, possibilitando pensar em uma antropologia do ciborgue, uma vez que, ligados em redes com estes equipamentos tecnológicos, quase não é possível distinguir onde termina o corpo e onde começa a máquina. Segundo Sibilia, o sonho do mundo pós-orgânico “[...] visa à transcendência do ser humano” (2002, p. 87). Isso porque

No mundo etéreo do software, da inteligência artificial e das comunicações via Internet, a carne parece incomodar. A materialidade do corpo é um entrave a ser superado para se poder mergulhar no ciberespaço e vivenciar o catálogo completo de suas potencialidades. Teimosamente orgânico, o corpo humano resiste à digitalização, nega-se a se submeter completamente às modelagens das tecnologias da virtualidade. Persiste nesse imaginário, contudo, o sonho de abandonar o corpo para adentrar um mundo de sensações digitais. (SIBILIA, 2002, p.8).

O aspecto de negação do corpo na era pós-orgânica também fica evidenciado pelos estudos do antropólogo francês David Le Breton, o qual destaca a comparação do aspecto corporal, diante do ciberespaço, com um fardo pesado que aprisiona o “espírito” à materialidade precária da carne. Surge paradoxalmente, em meio a uma sociedade aparentemente adoradora da “boa forma” física, um discurso do corpo enquanto membro excedente, sendo que:

A liberdade seria a libertação do corpo, um desenraizamento, pois, sob essa lógica, o corpo físico tornar-se-ia desnecessário. O corpo eletrônico atinge a perfeição, estando imune à doença, à morte, à deficiência física. A net torna-se a carne e o sistema nervoso dos que não podem mais passar sem ela e que sentem desdém por seu antigo corpo, ao qual, no entanto, sua pele permanece colada. (LE BRETON, 2003, p. 124).

Segundo Le Breton, o corpo tornou-se um acessório, uma prótese, um rascunho a ser corrigido. O corpo e sua condição biológica estão fadados a desaparecer em breve. A era pós-orgânica privilegia o lado imaterial do antigo dualismo antropológico, potencializando a mente e descartando o corpo como um mero obstáculo demasiadamente material. A reificação

do sujeito, de seu corpo e de suas ações, alerta para a falta de sentido que emana por todas as direções na realidade social contemporânea, onde:

O dualismo da modernidade não mais opõe a alma ao corpo, mas sutilmente opõe o homem ao corpo como se fosse um desdobramento. Destacado do homem, transformado em objeto a ser moldado, modificado, modulado conforme o gosto do dia [...]. (LE BRETON, 2003, p.87).

Diante deste cenário, é possível questionar, assim como fez Nora (2007, p. 188): “Onde está a liberdade de um corpo que carrega a história de todos os corpos, com todas as restrições e hábitos da história de quatro e meio bilhões de anos?”. E podemos perguntar além: qual o espaço concedido ao saber sensível em um modo de vida submetido à lógica produtiva e de consumo de uma sociedade industrial, e hoje ainda influenciada pelas altas tecnologias computacionais e de informação móvel?

Encarar o corpo como uma máquina que pode ser produzida em laboratório tende a tirar a responsabilidade do indivíduo de atuar, estando o corpo destituído de identidade própria. Afinal de contas, “[...] o Sr. Máquina foi um pobre-diabo, bastante doido, mas afinal era uma máquina, e uma máquina não faz o que quer, mas o que tem que fazer” (ROUANET, 2003, p. 43).

3.4 O CORPO EM CRISE

A sensorialidade parece não encontrar mais espaço em meio às práticas cotidianas calcadas em uma racionalidade tão somente funcional. Nossos sentidos tornaram-se pragmáticos: desaprendemos a olhar pelo prazer de olhar, escutar pelo prazer de escutar, falar pelo prazer de falar, nos mover pelo prazer de nos mover. A percepção estética do mundo, inundada pelos prazeres sensíveis e emoções cede lugar a uma percepção de mundo prática, voltada à utilidade dos objetos, estando nossos gestos sempre direcionados a um certo fim, a um objetivismo que nos faz operar como verdadeiras máquinas, possuindo tempo e espaço determinados para realizar ações, com riscos de não corresponder ao ideal de eficiência exigido pelo sistema. Ao tratar sobre as diferenças entre a percepção prática e estética, Duarte Júnior assinala:

O modo prático de ver o mundo orienta-se movido pelas questões “o que posso fazer com isto e que vantagens posso obter disto?”, ao passo que o olhar estético não interroga, mas deixa fluir, deixa ocorrer o encontro entre uma sensibilidade e as

formas que lhe configuram emoções, recordações e promessas de felicidade. (DUARTE JÚNIOR, 2000, p.102-103).

Podemos afirmar que passamos por uma crise do movimento humano, do saber sensível. Estamos voltados à prática de gestos socialmente instituídos, decodificados e com função meramente utilitarista. Sem experiência que transcenda o usual e convencional, não há a atribuição de sentido ou significado pelos sujeitos envolvidos, apenas repetição e conformação. Uma nova sensibilidade está em jogo desde que a noção de corpo contaminou-se pela ideia da máquina. Ao mesmo tempo em que se assiste a uma suposta valorização do corpo em meio a sociedade atual, vive-se um dos momentos de maior distanciamento do ser humano com sua realidade corpórea, desprezando-se o saber sensível.

O condicionamento e padronização de nossas ações revela “[...] esta acentuada característica de nossa modernidade tardia: a regressão da sensibilidade humana a patamares grosseiramente inferiores” (DUARTE JÚNIOR, 2000, p. 99). Essa privação dos sentidos tem início já na infância, afinal

[...] são negados às nossas crianças aqueles encontros corporais com a variada gama de estímulos do mundo, proporcionada, por exemplo, pelo subir numa árvore, pelo brincar na terra e na lama, pelo colher frutas num pomar, pelo andar descalço e pela confecção de brinquedos com materiais variados como latas, elásticos, papéis, barbantes, bambus, etc. A elas vem restando somente os brinquedos industrializados (geralmente de plástico) e as áreas cimentadas dos edifícios de apartamentos. (DUARTE JÚNIOR, 2000, p.105-106).

Constatação que remete às nossas escolas e às atividades nelas desempenhadas, as quais reproduzem a mentalidade predominante na sociedade industrial, voltando-se para a formação de indivíduos produtivos e adaptados à lógica desse sistema. Assumindo uma rotina semelhante a de um funcionário industrial, os alunos passam a ser simples cumpridores de funções preestabelecidas, desempenhando atividades desprazerosas e totalmente distante de suas realidades cotidianas.

Na educação, o corpo sempre foi concebido como um elemento secundário, mero acessório, quando não, considerado perturbador das faculdades mentais. O dualismo cartesiano impregnou de tal forma a educação e os sistemas escolares que o corpo é ignorado, os alunos são como seres descorporificados. Essa visão reflete na imobilidade e no silenciamento acometidos ao corpo nos ideais pedagógicos. Ocorre o controle praticamente total de seus movimentos e de sua espontaneidade, sendo que as ações corporais são controladas através de horários específicos. A não ser no momento das aulas de Educação Física e recreio, os alunos devem permanecer sentados em suas cadeiras, em silêncio e olhando para a frente. Condicionado pela rotina da escola, o sujeito se coloca como passivo na

aprendizagem, não tendo espaço e oportunidade para se perceber como ser corpóreo singular, mas somente como reprodutor de um conjunto infundável de valores, normas e regras totalmente externos.

Como resgatar este universo da experiência corporal, do vivido, do sensível, se estamos mergulhados em uma crise do corpo e da subjetividade, e mais, do entendimento do que seja realmente o humano? Se estamos mergulhados no mundo da experiência digital e tecnológica? Se o corpo é ele mesmo tomado como mercadoria em nossa sociedade capitalista atual? Observamos um crescente da passividade humana, somos bombardeados por artefatos digitais, substituímos nosso próprio corpo nas relações com o meio por “membros” de um universo artificial, que apenas nos permite trocas com retângulos plásticos ou metálicos – telas digitais, que emanam luz, mas que só fazem aumentar a obscuridade e o distanciamento da subjetividade humana. O homem está perdendo a linguagem do corpo e junto dela a esfera do sensível, da individuação, do ser verdadeiramente no mundo. Desaprendemos a conviver com a realidade corpórea, com a experiência dos sentidos, pois privilegiamos uma razão sem corpo.

Ao se realizar um estudo sobre o cotidiano contemporâneo, novas perspectivas e possibilidades de investigação sobre as relações entre educação e estética, entre indivíduo e sociedade, entre sensível e inteligível frente ao conhecimento e formação humana são estimuladas. Verificar os possíveis eventos que tenham contribuído para o grau de regressão sensível demonstrado pelo sujeito de nossa atual sociedade, desafia-nos a inaugurar um caminho emancipatório, no qual o sensível possa ser assumido como fundamento de um processo educacional, não no que diz respeito apenas à educação formal, restrito ao ambiente escolar, mas que possa e deva se estender ao longo da vida dos indivíduos e da sociedade como um todo.

O homem precisa voltar a olhar para si e para sua constituição enquanto sujeito, o que lhe faz ser ele mesmo e não outro? Como despertar as potencialidades de se redescobrir como ser corpóreo? É preciso lhe devolver a visão e, para além dela, a percepção perdida em meio ao turbilhão de eventos padronizados que contribuem para a simplificação do homem, negando toda complexidade e potenciais de expansão que lhe caracterizam.

Devolver a liberdade do corpo e junto dela, inegavelmente a liberdade do sujeito, é possibilitar-lhe, dentre outras coisas, a experiência artística. A arte está colocada como campo de possibilidades para a experiência do sensível, para a redução da tendência destrutiva e alienante do progresso regido pelo capital, resgatando no sujeito o seu bem maior: a sua singularidade, despertando para uma outra forma de significação que não a conceitual.

No próximo capítulo, faremos uma aproximação com o universo da Dança Contemporânea, destacando o entendimento de que sua prática, da mesma forma como as demais práticas artísticas, constituem espaços efetivos para a constituição integral do ser. O corpo objeto, o corpo máquina, alvo da padronização, repressão e preconceito provenientes do mundo contemporâneo encontra um espaço de libertação e de encontro com sua singularidade. A Dança Contemporânea, enquanto atividade expressiva, artística, criadora e estética, é capaz de despertar outras potencialidades e propor ressignificações à nível inteligível e sensível ao sujeito que a experiência. Podemos afirmar, então, que ela se intitularia como um novo modo de ser e acontecer no mundo, revelando ao sujeito um “mundo-outro” e projetando, assim, uma subjetividade corpo, um verdadeiro sujeito corpóreo.

4 SUJEITO CORPÓREO: EDUCAÇÃO É QUESTÃO DA CARNE

Eu vivo em carne viva.

Clarice Lispector

Neste capítulo assume-se o termo sujeito corpóreo, uma vez que ser significa, sobretudo, ser com e através do corpo, refletindo conjuntamente o entendimento de que pensamento e formação humana nunca poderão ser analisados separadamente da experiência corpórea.

Nenhum aprendizado dispensa o corpo. A educação é um acontecimento da corporeidade, sendo interesse desta dissertação apontar caminhos que permitam pensar em uma nova racionalidade, uma razão corporal sensível. A experiência sensório-motora surge como potencializadora e desencadeadora deste processo de formação, afinal, o corpo que experimenta é o próprio corpo que aprende, o que nos permite retomar o pensamento de Merleau-Ponty de que o mundo “[...] é não aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo” (2011, p. 14). O sujeito se educa e se forma através do corpo, são as experiências corporais que dão significação e sentido aos objetos do mundo, da mesma forma como direcionam a percepção e a construção da realidade, sempre singular e transitória.

Este reposicionamento da razão, visando o reconhecimento do corpo enquanto local de conhecimento/pensamento se contrapõe à epistemologia cartesiana, mecanicista e dualista que por muito tempo perpassou os entendimentos de corpo e mente. A concepção de uma razão dependente dos órgãos sensoriais permite afirmar que os movimentos corporais são processos que, além de físicos e mecânicos, são cognitivos, resgatando, assim, a condição corpórea do saber e seu papel na constituição do “Eu” no mundo.

Este capítulo ainda direcionará seu olhar ao entendimento de que a experiência artística e, mais especificamente, a Dança Contemporânea, atua como agenciadora e facilitadora do processo de construção do conhecimento e formação humana integral. Entende-se que um corpo que experiencia a arte, ou ainda, um corpo que dança, recebe informações do meio, estas são então *incorporadas* e se transformam em corpo próprio, propondo um modo diferenciado de ser no mundo.

4.1 RAZÃO CORPORIFICADA

Na metade do século XX, estudos voltados ao entendimento da cognição abalam profundamente as crenças existentes a respeito do modo como o ser humano constrói seu conhecimento de mundo. A realidade objetiva, captada passivamente pelo sujeito, principalmente por intermédio da visão, cede lugar a uma realidade construída subjetivamente através da interação entre todos os órgãos dos sentidos corporais e o cérebro. Nasce, então, a corrente teórica denominada *embodied cognition* (cognição corpórea), considerando a experiência corporal sensível a base de todo e qualquer modo de conhecimento.

Surge uma nova epistemologia do corpo, junto de um conhecimento materialmente possível, relacionando a maneira *como* se experiencia o mundo com o modo como se conhece e se habita este mesmo mundo. A razão descorporificada da ciência tradicional, baseada em conceitos abstratos é substituída por uma ciência cognitiva corpórea.

Ao invés de pensar numa inteligência que estaria só no corpo ou só na mente, autores das ciências cognitivas adotam a ideia do *continuum* corpóreo e defendem que a experiência sensório-motora ocupa papel central nos processos cognitivos. Dentre os pesquisadores que vão propor a ideia de *embodiment*, ou seja, mente corporificada ou encarnada, mente processada a partir das experiências corporais do indivíduo com seu meio, estão o neurocientista António Rosa Damásio (2000, 2005) e o linguísta George Lakoff juntamente do filósofo Mark Johnson (2002).

Lakoff e Johnson, em seu livro *Metáforas da vida cotidiana* (2002), propõem a concepção de conhecimento de mundo como sendo metafórica, constituída via sistema sensório-motor. O corpo e seu movimento no tempo e espaço propicia e sustenta a cognição, tornando a experiência sensório-motora a base de todo e qualquer pensamento, onde, a partir da construção de metáforas, o corpo relaciona-se com o mundo e com si mesmo, estabelecendo novos e diversos acordos entre organismo-ambiente.

O conceito de metáfora definido por Lakoff e Johnson diferencia-se da concepção habitual presente na linguística, sendo um modo de conceituar e internalizar o mundo, proveniente da experiência mundana. A experimentação do mundo, para os autores, fornece conceituações sobre este mundo, o que nos faz abandonar o entendimento habitual de que conceitos são apenas mentais e não corporais, como afirmam os autores:

Os conceitos que governam nosso pensamento não são meras questões do intelecto. Eles governam também a nossa atividade cotidiana até nos detalhes triviais. Eles estruturam o que percebemos, a maneira como nos comportamos no mundo e o

modo como relacionamos com outras pessoas. Tal sistema conceptual desempenha, portanto, um papel central na definição de nossa realidade cotidiana. Se estivermos certos, ao sugerir que esse sistema conceptual é em grande parte metafórico, então o modo como pensamos, o que experienciamos e o que fazemos todos os dias são uma questão de metáfora. (LAKOFF; JOHNSON, 2002, p. 45 – 46).

Para Lakoff & Johnson, através do domínio sensório motor de perceber, observar, sentir, mover, cheirar, ouvir, saborear, tocar, ocorre a criação de metáforas a nível subjetivo: valores, moralidade, afetos, emoções, juízos. Metaforizar é, então, conectar dados dos fenômenos sensíveis com o sistema mental e vice-versa.

Informações chegam até o corpo e se transformam em corpo (fora-dentro) e após, através de mecanismos internos de autorregulação e desenvolvimento se transformam em interação e comunicação com o mundo (dentro-fora). A mente, sendo corporificada (*embodiment*), é estruturada através de experiências sensório-motoras e percebe o mundo por estar situada nele (pelo corpo – incorporada) em constante ação (agindo com o corpo). Assume-se o entendimento de que corpo e mente atuam juntos na construção de sentido e significação do mundo, da mesma forma como as metáforas representam uma complexa rede de conceitos, construídas e recriadas através do sistema sensório-motor.

Os autores destacam três tipos de metáforas: as estruturais – que permitem ao sujeito estruturar uma ideia ou um conceito em termos de outro, como ocorre nas expressões “viver é lutar” e “tempo é dinheiro”; as orientacionais - relacionadas à nossa própria orientação espacial, como quando assumimos que o conceito de “felicidade” é para cima e de “tristeza” é para baixo; e as ontológicas – que nos permitem compreender, categorizar, organizar e quantificar entidades abstratas, como ocorre no caso da inflação, educação, violência.

Ao defenderem que a razão abstrata não é separada da corporeidade, os autores propõem a adoção de um paradigma que denominam experiencialista, juntamente do conceito de razão corporificada, estando os processos de conhecimento e conceituação espalhados pelo corpo e sendo a cognição dependente dos órgãos sensoriais, da capacidade de movimentação e manipulação, da cultura e das interações do sujeito com o ambiente e seus objetos.

Sobre um prisma semelhante Damásio trabalha em sua obra *O erro de Descartes, emoção, razão e o cérebro humano (2005)* o que ele chama de “[...] divagações sobre o cérebro de um corpo com mente” (2005, p. 254), assumindo o corpo como referência fundamental para a mente e para o entendimento do Eu. Nas palavras do autor:

A mente teve primeiro de se ocupar do corpo, ou nunca teria existido. De acordo com a referência de base que o corpo constantemente lhe fornece, a mente pode então ocupar-se de muitas outras coisas, reais e imaginárias. Essa idéia encontra-se ancorada nas seguintes afirmações: 1) o cérebro humano e o resto do corpo constituem um organismo indissociável, formando um conjunto integrado por meio de circuitos reguladores bioquímicos e neurológicos mutuamente interativos

(incluindo componentes endócrinos, imunológicos e neurais autônomos); 2) o organismo interage com o ambiente como um conjunto: a interação não é nem exclusivamente do corpo nem do cérebro; 3) as operações fisiológicas que denominamos por mente derivam desse conjunto estrutural e funcional e não apenas do cérebro: os fenômenos mentais só podem ser cabalmente compreendidos no contexto de um organismo em interação com o ambiente que o rodeia. O fato de o ambiente ser, em parte, um produto da atividade do próprio organismo apenas coloca ainda mais em destaque a complexidade das interações que devemos ter em conta. (DAMÁSIO, 2005, p. 17).

O autor aponta ainda para o fato de que “[...] quando vemos, ouvimos, tocamos, saboreamos ou cheiramos, o corpo e o cérebro participam na interação com o meio ambiente” (2005, p. 255, grifo do autor), sendo que cada nova informação obtida se organiza tanto no corpo quanto no cérebro e ambos sofrem alterações decorrentes desse processo. Há alguns anos admitia-se que o cérebro era definido geneticamente, ou seja, possuía um programa genético fixo, já hoje as ciências cognitivas reconhecem que o ambiente e sua experimentação produzem grandes modificações a níveis corporais e cerebrais, gerando uma constante adaptação e aprendizagem ao longo de toda a vida do indivíduo, resumidamente evidencia-se que a formação do indivíduo ocorre de acordo com as exigências de seu contexto.

O comportamento adaptativo é de certa forma imanente ao ser humano, sendo que o organismo altera-se ativamente a fim de melhor adaptar-se e responder ao contexto em que habita. O sujeito se encontra em um contínuo aperfeiçoamento de si, ainda que de forma inconsciente, possibilitando ao organismo administrar a vida sempre com maior eficiência. Esse processo ocorre desde que nascemos.

Damásio afirma que cada corpo corresponde a uma mente, da mesma forma como cada mente diz respeito a um corpo. O autor exemplifica alegando que doentes com lesões a nível medular sofrem alterações profundas não somente em suas características físicas, mas também mentais. O corpo é afetado diretamente por modificações mentalmente identificadas; da mesma forma como a mente tem sua estrutura alterada em função de irregularidades presentes no corpo. Para Damásio “[...] o corpo e o cérebro formam um organismo indissociável” (2005, p. 114).

Já em sua obra *O Mistério da consciência: do corpo e das emoções ao conhecimento de si* (2000), Damásio afirma ser através da consciência, a qual ele chama de “função biológica crítica” (2000, p.19), que o organismo torna-se ciente de sua existência no mundo, revelando que é o próprio ser que age, sente, pensa e decide, e não outrem. Essa percepção

que cada organismo tem de si mesmo é o que Damásio vai denominar *self*²⁷, ilustrada no seguinte trecho:

Você está olhando para esta página, lendo o texto e construindo o significado de minhas palavras à medida que lê. Mas a atenção dada ao texto e ao significado não descreve tudo o que se passa em sua mente. Enquanto representa as palavras impressas e exibe o conhecimento conceitual necessário para entender o que escrevi, sua mente também exibe, ao mesmo tempo, mais alguma coisa, algo suficiente para indicar, a cada momento, que é *você*, e não outra pessoa, quem está lendo e entendendo o texto. (2000, p. 26, grifo do autor).

O autor trata da maneira como cada indivíduo constrói o conhecimento, afirmando que o ato de conhecer está relacionado a uma maneira própria de se estar no mundo e de abrigar em si um sentido do *self* que permite a cada um ter consciência de ser si mesmo e não outro, ou mais, sentir a presença do Eu, que nunca se afasta, mesmo a cada nova experiência do mundo.

A consciência é instável, sendo resultado de acordos sempre provisórios entre *organismo* e *objeto*²⁸, uma produção do próprio sujeito, visto que ela se concretiza por intermédio das próprias ações do ser em todos os níveis de sua atividade física e mental, caracterizando-se como um fenômeno inteiramente pessoal e privado.

O *self*, não sendo exclusividade da mente, mas resultado da sincronia entre dispositivos corporais e cerebrais torna-se um estado constantemente reconstruído, ainda que cada ser possua um sentido de *self* único capaz de lhe particularizar e individualizar ao longo de toda a vida, como afirma o autor:

Quando descobrimos de que somos feitos e como somos construídos, vislumbramos um processo incessante de construção e demolição, e percebemos que a vida está à mercê desse processo ininterrupto. Como os castelos de areia que construíamos quando crianças, ele pode desmoronar. É espantoso que contemos com um sentido do *self*, que tenhamos – a maioria, ou alguns de nós – uma continuidade de estrutura e função que constitui a identidade, algumas características estáveis de comportamento que denominamos personalidade. É verdadeiramente espantoso, que seja eu e que você seja você. (DAMÁSIO, 2000, p. 189).

Damásio diferencia dois tipos de *self*, juntamente de dois tipos de consciência: a *consciência central*, responsável por fornecer um sentido do *self* central, imediato, uma entidade transitória, incessantemente recriada para cada objeto com o qual o cérebro interage, formando a memória do próprio corpo, sendo seu campo de ação o aqui e agora; e a consciência complexa, denominada *consciência ampliada* e que é responsável por fornecer o

²⁷ Os pronomes pessoais *eu*, *mim* ou *me* não traduzem com exatidão o conceito de *self* apresentado no livro, sendo sugestão do autor que se trabalhe na tradução com a própria expressão em inglês.

²⁸ Para Damásio (2000) o conceito de objeto representa qualquer *coisa* que venha a ser conhecida no processo de consciência ou perturbe a homeostasia do organismo - emoções, sentimentos, imagens, sons, sabores, pessoas, coisas materiais, etc.

sentido de identidade, de alteridade e de historicidade individual, ou seja, fornece dados do passado vivido e do futuro antevisto, resultando no que Damásio vai designar de *self* autobiográfico. É a consciência ampliada que fornece a noção tradicional de *self*, ligada a um conjunto não transitório de fatos e modos de ser únicos que caracterizam uma pessoa – o nome, as ações, os gostos, os objetos utilizados, os locais frequentados, as formas de morar e trabalhar, as relações sociais, etc.

Damásio se interessa sobre a maneira particular de produzir conhecimentos e subjetividades e que, segundo ele, molda-se por uma perspectiva específica de ser no mundo e não por uma perspectiva universal que ocorreria de forma idêntica para todos. O autor prossegue afirmando que cada mente e cada corpo operam dentro um prisma individual, ou seja, a forma de observar, perceber, tomar conhecimento, pensar e agir são como que propriedades de um sujeito específico. O autor busca compreender a maneira como o conhecimento é construído, mas também, a forma como o indivíduo é capaz de se perceber enquanto “proprietário” e observador desse conhecimento, possibilitando encontrar uma nova relação entre subjetividade humana e corporeidade, sendo a consciência e o *self* resultados da contaminação²⁹ entre mundo externo e interno, entre sensibilidade e cognição, entre corpo e objeto.

Através da compreensão de mente encarnada (LAKOFF & JOHNSON 2002; DAMÁSIO, 2005) e do sentido de *self* (DAMÁSIO, 2000) é possível reconhecer o mundo para além do que pensamos, sendo primordialmente o que experienciamos, sentimos, percebemos. Viver é verbo autossuficiente, absoluto e de certa forma prepotente, não se esgota no pensamento, mas se revela em si mesmo. Podemos afirmar que a cognição e a formação do Eu dependem da experiência sensível, a qual acontece na ação corporal, sendo que “Não há pensamento que não comece pelo corpo tal como não há sentido que não comece pelo corpo, mas, igualmente, não há corpo que não seja pensado tal como não há corpo que não seja sentido” (BÁRTOLO, 2007, p. 33).

Encontramos aporte a esta postura epistêmica também nos estudos referentes à Teoria Corpomídia das pesquisadoras Helena Katz e Christine Greiner. Para as autoras, as informações do meio se instalam no corpo; o corpo, alterado por elas, continua a se relacionar com o meio, mas agora de outra maneira, o que o leva a propor novas formas de troca. Meio e corpo se ajustam permanentemente num fluxo inestancável de transformações e mudanças. O

²⁹ As complexas relações que envolvem mente, corpo e ambiente contemplam diferentes níveis de interação, sendo conveniente empregar o termo contaminação, uma vez que estes processos entre externo e interno não apresentam uma relação causal unilateral.

objetivo de apresentar o corpo como mídia passa pelo entendimento de que toda informação que chega até ele é transformada em corpo e colabora para a reformulação dos modos de existir, transformando-o em um resultado sempre provisório de acordos contínuos entre mecanismos de produção, armazenamento, transformação e distribuição de informação. Nas palavras de Greiner (2006):

O corpo não é um meio por onde a informação simplesmente passa, pois toda informação que chega entra em negociação com as que já estão. O corpo é o resultado desses cruzamentos, e não um lugar onde as informações são apenas abrigadas. É com esta noção de mídia de si mesmo que o corpomídia lida, e não com a ideia de mídia pensada como veículo de transmissão. A mídia à qual o corpomídia se refere diz respeito ao processo evolutivo de selecionar informações que vão constituindo o corpo. A informação se transmite em processo de contaminação. (p. 130-131).

A teoria corpomídia apresenta, assim, o entendimento de corpo como um *continuum* entre mental, neuronal, carnal e ambiental, junto da noção de um sujeito resultante das incessantes contaminações de seu corpo com o ambiente.

Para Katz (2005) o corpo não *é*, o corpo *está*, isso porque o verbo *ser* seria muito frágil para definir o estado sempre transitório que é o corpo, repleto de informações registradas em um sistema incessante de trocas em todos os ambientes por onde ele transita. Bombardeado por diversas informações, o corpo não cessa de ser (re) fabricado continuamente, sendo que, para Greiner (2006, p. 130) “[...] o corpo vive no estado de sempre-presente”, sendo transformado e redescoberto a cada instante.

O sujeito ao agir sobre o meio, assimilando-o, tem seu equilíbrio desestabilizado. Assim como as funções orgânicas estão sempre em busca da homeostase, a dinâmica autorreguladora do organismo age também no equilíbrio a nível cognitivo, ou seja, o conhecimento está em constante realinhamento. A cada nova interação sujeito-objeto, novos desafios são propostos e novas formas de estruturar e organizar as informações e as ações são inauguradas, isso porque, o ato de conhecer consiste, não somente em adquirir e acumular informações, mas, sobretudo, em ordená-las e aplicá-las na ordem do vivido. A formação do sujeito é resultado dessa relação de codependência entre corpo e mundo, onde o sujeito corpóreo produz e simultaneamente é produto da experiência, abole-se, assim, a ideia de corpo recipiente e de sujeito determinado.

O corpo, na Teoria Corpomídia, é considerado produtor de pensamentos, sendo impossível pensar em conhecimentos que sejam produzidos separadamente da via corpórea. “É da experiência que emerge a conceituação e não o contrário” (GREINER, 2006, p. 123) e ainda, “[...] torna-se cada vez mais evidente que o próprio exercício de teorizar também é um experiência corpórea, uma vez que conceituamos com o sistema sensório-motor e não apenas

com o cérebro” (GREINER, 2006, p.17). O ato de conhecer é também uma interação física, ou seja, o processo de cognição e conceituação emerge da experiência, da prática, e não corresponde a um dado fixo e acabado.

Ao fazer a mediação entre o que nos forma e o que formamos, ao revelar sobre nossa trajetória social, intelectual, cultural, histórica, nosso corpo traz a própria vida que vivemos, tornando-se uma espécie de mídia do ser. Cada corpo abriga sua própria maneira de produzir pensamentos e de se relacionar com o mundo, modificando-se e especializando-se no decorrer do tempo e de acordo com as experiências adquiridas. Chega-se ao ponto de não saber se vivemos de dentro para fora ou de fora para dentro, pois, como Katz afirma: “[...] estamos inscritos num fluxo de transformações que altera o mundo e a nós mesmos” (2005, p. 7).

Sendo o corpo único a cada sujeito, resultante da experiência individual, torna-se impossível uniformizar a percepção e o conhecimento de cada ser diante do mesmo objeto ou evento. O corpo não é um ambiente passivo que reage ao mundo de maneira sempre previsível; é um ambiente ativo que constrói novos conhecimentos e comportamentos na interação com o mundo, em tempo real. Até mesmo o mundo a que temos acesso não é um reflexo fiel da realidade e sim uma “tradução” que dela fazemos por meio de nossas estruturas de percepção, ou seja, não conhecemos o mundo e a realidade como são, mas o tanto que nossas estruturas perceptivas permitem que deles conheçamos, isso porque, “[...] nem o homem nem o mundo são produtos, mas modos de ser” (PAVIANI, 1991, p.96).

Assim, a pretensão cartesiana e de diversos filósofos de que existiria um pensamento universal cai por terra; a verdade não seria mais uma realidade a priori, mas uma construção multifacetada, negociada experiencialmente entre sujeito e ambiente. Não existe mundo pronto e acabado, com uma essência fixa e única, mas as categorizações e atribuições de sentido dependem diretamente de nossa relação sensível e mundana, em outras palavras, as experiências sensório-motoras nos formam e nos permitem a construção de um mundo próprio.

Para Figueiredo (2008) a palavra experiência pode ser compreendida como uma maneira de sentir, individual, representada pelo “vivido”, uma forma de construção da realidade. As experiências são responsáveis por formular novos modos de percepção e novas maneiras do sujeito ser e interagir com o mundo, seja com os objetos, com os acontecimentos, com as pessoas ou com a Natureza. Nada está posto, isto é, existe uma interação do corpo com o que está dentro e fora dele.

Para Katz e Greiner (2006)

As experiências são fruto de nossos corpos (aparato motor e perceptual, capacidades mentais, fluxo emocional, etc), de nossas interações com nosso ambiente através das ações de se mover, manipular objetos, comer, e de nossas interações com outras pessoas dentro de nossa cultura (em termos sociais, políticos, econômicos e religiosos) e fora dela. (p. 132).

A noção de experiência é traçada, aqui, como elemento primordial ao ato de conhecer e formar-se, ou ainda, sendo o conhecimento a própria experiência. Assim, esta dissertação compartilha do pensamento de John Dewey (1859-1952), o qual desenvolve sua tese central em torno do fato de que todo ser recebe e sofre a influência do meio, e a isso o autor denominou experiência.

Dewey rompe com o dualismo entre empirismo e racionalismo demonstrando que o conhecimento é resultado das experiências vividas, da observação das coisas, das ações cotidianas. Para ele, a formação se dá também e, muito mais, por meio da experiência perceptiva, bruta, espontânea, imediata, não metódica e que não foi interpretada nem organizada racionalmente. O autor trata a própria concepção de “[...] aprendizagem como um processo contínuo de reconstrução da experiência” (DEWEY, 1958, p. 118), sendo através da contínua e ininterrupta interação entre o ser e o ambiente que ocorre a formação humana.

O autor também questiona a promessa de utilização futura dos conhecimentos escolares, sendo que, para ele, vive-se uma educação formal alheia à vida do aluno e, conseqüentemente, pouco instigante e sem significação. Para Dewey, a educação não seria um processo de preparo para a vida, afinal, a própria vida é reorganizada e reaprendida a cada instante, dentro e fora do ambiente escolar, sendo então fundamental que o ato educativo, enquanto um processo vital, possibilite ao sujeito um maior e melhor discernimento no curso de suas experiências futuras, porém não negligenciando seu valor imediato. Sua proposta é de uma prática escolar onde experiências reais, com fins em si mesmas e não apenas “preparatórias”, ocorram; onde os aprendizados científicos fragmentados sejam substituídos por saberes práticos com caráter de formação humana integral.

A educação como vida e não como preparação para a vida é um dos principais ideais defendidos por Dewey. Em seu livro *Experiência e Educação (1938/1958)*, o autor traz conceitos sobre os quais deveriam estar alicerçados os ideais de uma “nova” educação, enfatizando a necessidade da experimentação, da motivação, do desafio, da estimulação e da liberdade com vistas a ampliar e qualificar as interações do sujeito no ambiente. Estes conceitos representam um contraponto a estaticidade presente nos modelos tradicionais de educação sobre os quais tange um saber livresco e intelectualista pautado na transmissão de

conhecimentos inertes. O autor afirma ser necessário assumir uma educação em movimento, na qual seja possível a construção e reorganização interna do sujeito por meio da *reconstrução da experiência*.

Há uma crítica por parte de Dewey às concepções dualistas que inferiorizam o corpóreo e material. Ao defender que as operações mentais, a forma de comportar-se e a própria sensibilidade são resultados da codependência entre organismo e meio, o autor destaca que não existe um ser puro e muito menos um conhecimento inato, mas que a formação humana ocorre conjuntamente com o desenvolvimento das capacidades exploratórias de cada sujeito.

No exercício da experiência o corpo está em condição de questionamento, desenvolvendo a capacidade de pensar sobre o próprio movimento “em movimento”, através da percepção e observação. Estas ideias reforçam o pensamento de Merleau-Ponty, o qual defende que o fenômeno do corpo e sua interação com o mundo ocorrem através da percepção, a qual é primeiramente exploração, uma vez que, “Para que percebamos as coisas, é preciso que as vivamos” (FP, 2011, p. 436).

A experiência do corpo representa o grande acontecimento da existência, nela as possibilidades não se esgotam, muito antes, constituem um campo de enorme aprendizado, no qual sentidos são retomados e conhecimentos são ressignificados e aprofundados. O corpo passa a ser o ponto de partida da inscrição de signos, de linguagem, de comunicação e de significação. A experiência é o que move o pensar e, para além, o existir.

Como Jorge Larrosa Bondía escreve em seu artigo *Notas sobre a experiência e o saber de experiência (2002)*,

Se escutamos em espanhol, nessa língua em que a experiência é “o que nos passa”, o sujeito da experiência seria algo como um território de passagem, algo como uma superfície sensível que aquilo que acontece afeta de algum modo, produz alguns afetos, inscreve algumas marcas, deixa alguns vestígios, alguns efeitos. Se escutamos em francês, em que a experiência é “ce que nous arrive”, o sujeito da experiência é um ponto de chegada, um lugar a que chegam as coisas, como um lugar que recebe o que chega e que, ao receber, lhe dá lugar. E em português, em italiano e em inglês, em que a experiência soa como “aquilo que nos acontece, nos sucede”, ou “happen to us”, o sujeito da experiência é sobretudo um espaço onde têm lugar os acontecimentos. (p. 24).

Larrosa destaca um componente fundamental da experiência, sua capacidade de formação e transformação. A experiência não pode ser o que simplesmente nos acontece, mas o que nos acontece e nos forma e transforma. Nas palavras do autor, “O sujeito da experiência é um ser ‘ex-posto’” (2002, p. 24-25), pois a cada nova experiência se torna outro, ainda que

sendo ele mesmo. Sendo a experiência fator indispensável para o tornar-se humano, e tornar-se único, ela representa a própria

[...] passagem da existência, a passagem de um ser que não tem essência ou razão ou fundamento, mas que simplesmente “ex-iste” de uma forma sempre singular, finita, imanente, contingente. (LARROSA, 2002, p.25).

Zona de trocas, de tensões, de ligações e de contaminações, não há corpo que passe pela experiência sem ser deslocado de seu estado anterior, ser corpo é estar em experimentação permanente, em um *continuum* redesenhar de seus traços e (re) descobrir de sua existência. Corpo-rio.

O saber e o formar-se decorrem da experiência possuindo caráter finito, particular e singular. Somente o sujeito da experiência é transformado, sendo impossível assumir a experiência de outrem como sua. Alerta-se para o fato de que ninguém ensina ninguém, ninguém educa ninguém, mas de que o papel da educação deva ser o de permitir espaços para a experimentação, para a novidade, para a liberdade e para o desafio de tornar-se quem se é. A educação, enquanto experiência, também não pode ser algo que simplesmente acontece, nos acontece, mas algo que nos transforme, o que nos permita dar sentido e significação ao que nos chega, uma forma humana singular de ser no mundo.

O ser humano está submerso em sua história e em suas experiências, sendo que a formação diz respeito à produção de si, ou seja, o sujeito constrói a si mesmo e a seu mundo, através do processo de interação corpo-ambiente. O conhecimento, da mesma forma, é produzido sobre a bagagem de aprendizagens anteriores, as quais condicionam e organizam as novas aprendizagens. Aprender é então, explorar o mundo de diferentes formas e educar é possibilitar experiências múltiplas, sabendo que cada experiência gera outra e que dessa continuidade de descobertas surge um rearranjar de conhecimentos, significações e valores, enfim, a cada nova experiência surge, então, uma nova forma de ser.

Ao destacarmos, no capítulo anterior, a redução dos movimentos humanos à produção de atos meramente utilitários e padronizados, resultado de uma sociedade capitalista, tecnológica e midiática, percebemos que, na atualidade, as pessoas, iniciando na infância, tem acesso muito restrito à experiências transformadoras e apresentam controle precaríssimo das suas expressões não-verbais. A vida urbana, mercantil e digital, voltada à uma rotina cada vez mais rápida e produtiva acentua a escassez de vivências do ser humano como ser corporal. Ninguém acha importante conhecer o próprio corpo e ninguém se dá conta da importância destas coisas. O sujeito foi dividido em lados (direito e esquerdo; interno e externo) e em

partes (superior e inferior; frente e trás; cabeça e corpo) e tem consciência fragmentada de seu ser, pensa que tem um corpo, não que é esse corpo.

Diante de um cenário pautado pura e unicamente na formação e no uso do corpo de forma representacional e mecanicista, os padrões de movimentos vazios de significações e reflexões são alimentados, estando pautados na repetição e conformação. Essa concepção que se dissemina, vai afastar o homem das possibilidades de experiências outras e conformá-lo a assumir a objetividade do biológico como sinônimo de vida.

Larrosa lança um olhar sobre a pobreza de experiências que assola o nosso mundo contemporâneo, defendendo que

A experiência é o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca. Não o que se passa, não o que acontece, ou o que toca. A cada dia se passam muitas coisas, porém, ao mesmo tempo, quase nada nos acontece. Dir-se-ia que tudo o que se passa está organizado para que nada nos aconteça. (2002, p.21).

O autor afirma que em nosso tempo, muitas coisas se passam, em altíssima velocidade, porém “[...] a experiência é cada vez mais rara” (p. 21). De forma complementar, Assumpção diz ser possível perceber, frente a este novo modo de vida, “[...] o pouco conhecimento que o homem atual detém sobre si próprio, atuando quase como máquina que (re) produz para (sobre/sub) viver e (sobre/sub) vive para (re) produzir e esquecendo-se da condição de Ser humano” (2003, p. 2). O empobrecimento das experiências humanas afetou também o ambiente escolar, marcados por uma formação tecnicista, os alunos acabam por ter seus potenciais expressivos e criativos adormecidos e muitas vezes, descartados dentro de suas práticas cotidianas.

Para que o sujeito esteja realmente presente no mundo como potência transformadora de si e do ambiente em que está inserido, é preciso que este reconheça seu corpo em sua imensidão de complexos processos. Através de experiências significativas é possível produzir um desvio no uso convencional do corpo, transcendendo o usual, o automatizado e o estagnado, passando a abrigar em si exploração, dinâmica e mudança. As atividades corporais, ao desprenderem-se de um fim unicamente utilitarista, possibilitam experienciar outras dimensões poucos exploradas, como as emoções, as relações com o outro, com o meio e com a natureza, retomando possibilidades sensíveis esquecidas em meio ao turbilhão de eventos padronizados que assolam nossa contemporaneidade.

Dentre estas experiências significativas assumimos, nesta pesquisa, a Dança Contemporânea, a qual possui a capacidade de ressignificar o saber lógico e sensível, criando novos sentidos para a existência cotidiana, transformando o olhar convencional sobre o

mundo. Cabe aqui o entendimento de dança enquanto o próprio pensar do corpo, indo muito além do movimento por si só, como tão bem sinaliza Katz no título de seu livro: *Um, dois, três: a dança é o pensamento do corpo* (2005).

O conceito de pensamento se expande para além de seu emprego habitual, o mero pensar sobre algo. O pensamento proveniente do corpo independe de teorizações, pois já é um fenômeno em si mesmo, constituindo uma maneira singular de organizar informações. Não há como separar as instâncias do pensar, ou seja, o pensamento “pensado” e o pensamento “vivido” se entrelaçam e se afetam mutuamente.

Na continuidade deste capítulo abordaremos o corpo-dança como o ápice do corpo investigativo, nos tirando da vala comum de experiências e nos lançando no mar de sensações e provocações que despertam um viver curioso e questionador. Defende-se a Dança Contemporânea enquanto formadora do sujeito corpóreo e agenciadora de conhecimentos, resultado da relação corpo-outro-meio-experiência, abandonando completamente a noção do corpo-máquina cartesiano.

4.2 EDUCAÇÃO E DANÇA CONTEMPORÂNEA

Que aconteceria se, em vez de apenas construirmos nossa vida, tivéssemos a loucura ou a sabedoria de dançá-la?

Roger Garaudy

A necessidade de comunicação acompanha o desenvolvimento do ser humano desde os primórdios da humanidade. É no e pelo corpo que o sujeito se comunica com o mundo, se expõe e se refaz, num fluxo inestancável de novas experiências com a alteridade. Sendo a capacidade de movimentação inerente ao ser humano, antes mesmo de pronunciar as primeiras palavras, o sujeito já está apto a produzir padrões de movimento capazes de manifestar necessidades e emoções, é assim com os recém-nascidos e foi assim com os povos primitivos. Neste sentido, a dança pode ser pensada como uma das mais antigas formas de comunicação de uma sociedade, sendo instrumento de mediação entre os indivíduos de um

determinado grupo social e destes com suas divindades, abarcando também um fim transcendental, de acordo com a simbologia de cada povo.

A dança é um acontecer do ser, ela se encontra na origem da própria vida, estando presente nas mais remotas lembranças da nossa espécie constituída enquanto civilização. Ela pode ser considerada manifestação instintiva não só da humanidade, mas também de diferentes espécies animais, fato observado na movimentação voltada ao acasalamento, por exemplo.

Diversas são as definições e entendimentos sobre dança: arte, ritual, técnica, terapia, diversão, forma de expressão e linguagem. Para Denise Siqueira, a dança pode ser definida como “[...] um sistema simbólico composto de gestos e movimentos culturalmente construídos que faz parte da vida das sociedades desde os tempos arcaicos” (2006, p. 93) e ainda, com Paviani (2010):

A dança é muito mais do que a arte do movimento físico. Sendo gesto, linguagem corporal, expressão artística, manifestação social, mais do que pôr o corpo humano em movimento, a dança é o próprio movimento que nasce do corpo. Assim, no sentido originário, o corpo é a origem da dança, do canto, da música. Ele é o prolongamento da consciência no mundo. (p. 65).

Ao se concretizar no corpo, a dança tem sua prática modificada de acordo com as transformações corporalmente sofridas. Todas as mudanças observadas no contexto social, cultural e histórico da sociedade acarretaram em mudanças igualmente na arte da dança. Realizando uma brevíssima e resumida história do gesto dançado, torna-se possível observar que a visão de mundo de cada grupo social molda igualmente suas manifestações corporais, transmitindo através de seus elementos artísticos informações sobre o lugar e a cultura de maneira direta ou indireta.

Através de pinturas e esculturas rupestres, os homens primitivos permitiram crer que seus movimentos dançantes possuíam valor sagrado, estando voltados à adoração e enaltação de seus deuses, bem como à celebração da vida e ao divertimento. Destacam-se as danças de fertilidade, de nascimento, lunares, de plantação, de colheita e de chuva, praticada pelas mulheres, e as danças de caça, guerreiras, solares, de máscaras e dos espíritos, praticadas pelos homens (GARCIA, HAAS, 2003, p. 67).

Na Antiguidade, a dança perpetuou seu caráter sagrado e festivo, assumindo na Grécia um papel formativo, sendo parte fundamental da educação do soldado-cidadão desde a infância. Para os gregos, o ideal de perfeição residia na harmonia entre corpo e espírito, sendo preciso exercitar-se e moldar-se corporalmente através do esporte e da arte da dança.

Durante a Idade Média, a dança passa a ser condenada pela Igreja Católica, autoridade constituída da época. Manifestações corporais foram proibidas, uma vez que a dança foi vinculada ao pecado. As danças populares dos camponeses, porém, resistiram, sendo realizadas, em sua maioria, de forma oculta ou ainda, incorporando elementos cristãos, como anjos e santos, de forma a serem permitidas pela doutrina cristã. Ao se perceber incapaz de extinguir essas manifestações, a Igreja passa então a transformá-las em parte integrante da celebração católica, alterando seu conteúdo erótico e pagão através de ensinamentos bíblicos.

Nos castelos medievais a dança possuiu o papel de alegrar e refinar a vida na corte, sendo introduzida por trovadores, menestrelis e jograis que distraiam o rei e seus súditos através da mímica, contação de histórias, música e dança. Já a partir do século XII inicia-se no castelo a prática da dança em pares, assumindo ritmo lento e movimentos contidos, enfeitada com ornamentos e trajes majestosos, totalmente alheia à dança camponesa, solta e acelerada. A espontaneidade e vivacidade das danças populares cedem lugar a passos e movimentações codificados e limitados, surgindo uma espécie de etiqueta da dança.

A partir do Renascimento a arte se torna artigo de luxo, estando a dança voltada à exaltação da glória do príncipe, de sua riqueza e de seu poder. Os castelos passam a abrigar festas que duram vários dias, envolvendo músicas, cantos, banquetes e danças em formato de espetáculo, exigindo produção e preparação especializadas. Tem início o *ballet* clássico³⁰ considerado uma espécie de homenagem coreografada ao patrono das festas. Nesse cenário, a dança passou a fazer parte da educação da corte, fazendo-se necessária a figura de um mestre de dança, responsável por ensinar e coreografar os passos de acordo com o tema escolhido para cada festividade.

O *balett* e seu dançar requintado se desenvolve inicialmente em Florença, na Itália, no palácio da família Médici, onde, nas festas, eram apresentados espetáculos chamados de *trionfi* (triumfos), contando com a participação de diversos artistas, entre eles Leonardo da Vinci. Porém, é na França, com Luís XIV, o “Rei Sol” (1638-1715), que atinge seu auge, adquirindo pretensões profissionais. Através da fundação da *Académie Royale de la Danse* (1661), com treinamento especializado, vocabulário e figurino próprios, bailarinos profissionais, o *ballet* abandona os salões palacianos e assume os palcos dos teatros. O espetáculo de *ballet* torna-se uma narrativa de histórias cômicas ou dramáticas, tendo sua prática guiada pela beleza das formas, exigindo rigidez e precisão de movimentos por parte de

³⁰ Ao longo da história da dança são encontradas diferentes variações e denominações do *ballet* (da corte, romântico, clássico, etc) para aprofundamentos ver PORTINARI, Maribel. **História da dança**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989. 304 p.

seus bailarinos. Pouco a pouco, a metodologia do balé, incluindo as cinco posições básicas de pés, as posições de braços e de cabeça em grande parte criada pelo diretor da *Académie Royale de la Danse*, Pierre Beauchamps, vai ganhando adeptos em todo o mundo e se faz conhecer até hoje.

Entre os séculos XIX e XX, tem início a era da arte moderna, na qual artistas rebelaram-se contra um mundo governado por máquinas, buscando novas formas de expressão e rejeitando códigos artísticos arcaicos. Em busca de um cenário autêntico para se desenvolver, a dança promove seu movimento questionador e contestador dos movimentos repetitivos que marcavam a nova era do trabalho e alimentavam a codificação do balé.

Nesse período da história da dança o que vai separar o clássico do moderno não é simplesmente a técnica, mas, também, o pensamento que norteou sua elaboração. Surge uma dança baseada nos princípios de liberdade expressiva do corpo e de harmonia entre o ser e a natureza, sendo desenvolvida sobre os impulsos e desejos mundanos e alimentando-se de movimentos criativos e não repetitivos: é a chamada Dança Moderna, tendo em Isadora Duncan, (1887-1927) e Martha Graham (1894-1991) nos Estados Unidos e Émile Jacques Dalcroze (1865-1950) e Rudolf von Laban (1879-1958), na Europa, quatro de seus principais representantes. São características dessa dança, os pés descalços, cabelos soltos, as roupas inspiradas nas túnicas gregas e uma movimentação chamada “livre” e visceral, abandonando a verticalidade e virtuosidade assumida no *ballet*. Para Garaudy (1980):

A dança moderna propriamente dita se criou e se desenvolveu, do ponto de vista crítico, rejeitando a indiferença da dança clássica pelas paixões profundas e pela história, rejeitando sua ausência de significação humana e também o código imutável de movimentos que a transformara em uma língua morta. (p. 136).

O intuito desta brevíssima e resumida explanação a respeito da história da dança tem o objetivo de demonstrar que dança e humanidade caminharam e evoluíram juntas, sendo que, a cada nova relação do ser humano com o mundo, uma nova cultura corporal se perfez, atribuindo-se à dança o papel de suporte do ser humano para expressar sua visão de mundo, suas angústias e seus anseios ao longo dos tempos. Garaudy afirma que “A dança, como todas as artes, é uma tentativa de resposta às questões colocadas por uma época” (1980, p. 136).

Ao se concretizar no corpo, a dança não tem seu movimento reduzido ao aspecto mecânico, mas se torna a própria extensão dos hábitos e valores de um determinado tempo e de uma determinada cultura. O corpo em movimento, encontrando a arte, torna-se dança, e o corpo que dança é o mesmo corpo-sujeito presente no cotidiano, não sendo possível desvincular o corpo dançante de sua história, de seus costumes e de sua imersão cultural.

A dança é resultado da permanente coevolução do corpo e do ambiente, sendo que diante da nova visão de mundo que surge com as transformações constantes da sociedade, com novos conceitos, anseios e necessidades, a dança também sofre modificações e não pode mais ser analisada apenas como o resultado de corpos que se movimentam num espaço determinado com gestos e códigos predefinidos. Hoje, frente à novas referências e possibilidades, ela é híbrida e passa então a ser instrumento de inovação e desprendimento aos padrões impostos social e culturalmente.

Nasce um novo fazer dançante, a chamada Dança Contemporânea. Ainda que não exista um consenso a respeito de sua definição, Dantas (2005) destaca que, em geral, essa denominação é utilizada para abarcar diferentes poéticas do corpo na atualidade, as quais não se enquadram nas classificações tradicionais, como balé e dança moderna.

Nesse sentido torna-se relevante o pensamento de Agamben, que em seu artigo, *O que é contemporâneo?* (2009) propõe uma noção de contemporaneidade ligada à singularidade de cada sujeito diante do presente, o qual vive entre aproximações e distâncias. Ser contemporâneo, para ele, é manter o olhar fixo em seu próprio tempo, “[...] para nele perceber não as luzes, mas o escuro” (p. 62), é ir além do que está posto e convencionalmente aceito para desvendar e buscar interpretações sobre o invisitado, obscuro e desconhecido. Ser contemporâneo exige coragem de revisitar as trevas e nelas buscar a luz que não alcança a si mesmo. “Por isso os contemporâneos são raros” (p. 65).

O contemporâneo é, então, aquele que entende seu pertencimento a um determinado tempo como fato irrevogável, mas busca tomar distância para que se mostre capaz de questionar suas pretensões e buscar um novo sentido para a atualidade. Para Agamben, os que aderem plenamente a sua época, não podem ser considerados contemporâneos, pois ao se misturarem perfeitamente a ela, não conseguem ver e refletir sobre a mesma (2009, p. 59).

A dança, enquanto manifestação contemporânea, busca então romper com paradigmas artísticos estabelecidos, transgredindo modelos e métodos fechados, para se constituir enquanto um modo de fazer e pensar artístico capaz de descobrir o que está coberto, por na penumbra as cicatrizes do cotidiano, rearranjando verdades. Diferentemente das danças clássicas, ela não busca retratar a realidade, mas antes, deformá-la, distorcê-la, fugir a modelos e padrões de movimento, denunciando a alienação dos sujeitos decorrente das transformações sofridas pela sociedade capitalista. A hipótese proposta por Greiner (2006) é de que

[...] são os pensamentos organizados pelo corpo artista que nascem com aptidão para desestabilizar outros arranjos, já organizados anteriormente, de modo a acionar o

sistema límbico (o centro da vida) e promover o aparecimento de novas metáforas complexas no trânsito entre corpo e ambiente. (2006, p. 109).

A Dança Contemporânea questiona, por isso se constitui enquanto uma espécie de pesquisa que ocorre no corpo em movimento, uma investigação do próprio existir em movimento. Sua ênfase está no cotidiano, no transitório, na diversidade das experiências do sujeito com a cultura-ambiente. Müller (2012) afirma que, na Dança Contemporânea

[...] não importam apenas os atributos físicos, os movimentos virtuosos que colocam o espectador numa posição de contemplação. Ela convida o público a construir conjuntamente o sentido da obra, deseja uma aproximação entre arte e vida, desestabiliza suas próprias convenções, rompe com os procedimentos esperados e com o que pode ser tradicionalmente reconhecido como dança – a exigência de que bailarinos movam-se sem parar ao som de música. (p. 20).

A Dança Contemporânea não nega as demais “danças”, porém não compartilha do fechamento dessas em si mesmas. Sua busca é pela hibridização entre os mais diferentes estilos e técnicas corporais, abrindo-se para a multiplicidade de linguagens e experiências que envolvem o corpo e seu fazer artístico.

As concepções de corpo técnico, treinado, adestrado, clássico, individual e virtuoso, presentes nas práticas de dança durante muito tempo foram responsáveis por alimentar e reforçar o entendimento cartesiano de “corpo objeto”, sendo este considerado um mero instrumento da arte em busca da perfeição linear. Já o corpo na Dança Contemporânea enaltece a bagagem existencial de cada bailarino, sendo resultado de suas inúmeras influências culturais, sociais, físicas e emocionais. Isso nos permite afirmar, retomando Merleau-Ponty, que ela se ocupa do *corpo próprio* e do *ser-no-mundo*.

Abandonando a padronização corporal e a impessoalidade, a Dança Contemporânea tem como elemento principal o corpo presente, o corpo próprio, imerso nas circunstâncias e possibilidades de cada contexto, construindo uma linguagem singular. Estamos diante de um novo papel para o bailarino, no qual sua história, vivências e inquietações são o próprio material da obra artística. Travi sinaliza que “Os intérpretes não estão acostumados a se colocar enquanto pessoas na dança. O ‘normal’ é treinar o físico automaticamente, e não buscar a sinergia entre corpo e mente, entre interno e externo”. Porém, através da Dança Contemporânea, ocorre a superação dos estereótipos de movimento, oportunizando aos integrantes a experiência de dançar a sua dança, de acordo com suas possibilidades, numa percepção que transcende a concepção usual de movimento.

O novo pressuposto é de que não exista um comportamento único e ideal, mas, sim, comportamentos variados mediante uma série de fatores que, projetados ao infinito, tendem à singularidade. Já não é possível projetar pontos de chegada, apenas tendências e

probabilidades. Não é mais o corpo reprodutor de clichês e códigos estéticos, mas é agora, o corpo formado pelas próprias experiências e conhecimentos do cotidiano, explorado e explorador, que é desafiado a cada novo momento. O corpo é ambiente vivo, criador e produtor de novas interações. É o corpo em estado de pensamento. É o pensamento em estado de dança.

O corpo dançante contemporâneo é contaminado por práticas híbridas e heterogêneas, a Dança Contemporânea se alimenta do corpo eclético. Não existe mais um biótipo ou uma estética específicos à sua prática, mas experiências, visões, imagens, conhecimentos e comportamentos que cada corpo adquiriu, herdou, construiu ao longo de sua trajetória, de suas contaminações e afetos. Todos os corpos são bem-vindos, inclusive os que possuem alguma deficiência.

Na Dança Contemporânea ocorre a busca por uma metodologia do movimento dançado que tem a percepção como principal ferramenta pedagógica, buscando romper com o automatismo que acaba por negligenciar e negar os sentidos corporais. Na metodologia mecanicista a repetição representa o fim único e último da dança, ela aperfeiçoa a técnica, porém exclui o potencial de experimentação do movimento, impedindo o surgimento do novo e atrofiando a arte. Na Dança Contemporânea, a repetição é também um elemento importantíssimo para a construção coreográfica, porém é utilizada como instrumento para a transformação de formas, imerso em um sistema de vigília perceptivo responsável por recriar e inventar novas estéticas de movimento, reelaborando significados. A criação, desta forma, é continuada.

A própria nomenclatura tem se modificado, o termo bailarino, em Dança Contemporânea, é substituído pelo termo intérprete-criador ou *performer*, isso porque a dança adquiriu a possibilidade de ser coreografada em conjunto (bailarino e coreógrafo), refletindo a bagagem artística e existencial de cada qual. O bailarino abandona seu papel reprodutor de ideias e movimentos e passa a colaborar com a composição coreográfica, residindo aí grande parte da riqueza dessa dança.

A noção de coreografia - *choreia* (dança) e *graphein* (escrita) também foi desfeita, uma vez que seu sentido está associado a um corpo disciplinado movendo-se às ordens de uma escritura pré-estabelecida. Fala-se hoje em construções em dança, sinalizando a emergência de um novo modo de fazer e pensar o corpo dançante. A noção de espetáculo de dança foi substituída por outros termos como instalações coreográficas, *live art*, dança conceitual, *body art*, intervenções urbanas, entre outras, visando abarcar a diversidade de elementos e propostas presentes neste fazer artístico.

Para Vianna (2005), a ideia de Dança Contemporânea poderia se expandir para a de cena contemporânea, uma vez que muitas de suas construções provocam a diluição das fronteiras entre disciplinas artísticas como o teatro, a dança, a *performance*, as artes visuais, as artes midiáticas, o cinema, o vídeo, a literatura e a música; do mesmo modo, como misturam o tradicional, o moderno, o clássico, o popular, o folclórico, a cultura de massa, etc.

De um modo geral, poderíamos chamar a Dança Contemporânea de dança dialógica, por comportar o diálogo entre bailarinos e coreógrafos, entre público e artista, entre corpo e ambiente, entre as mais variadas linguagens, entre estético, cultural e histórico. Ao se alimentar da experimentação extenuante e diversificada, ela inaugura e amplia a própria potência humana do existir. Isso ocorre, pois em consonância com o exposto à respeito da experiência que transforma o ser, através da Dança Contemporânea, o corpo se ultrapassa e vai além, torna-se corpo-devir.

Conjunto rico de elementos para possibilitar experiências inovadoras com o corpo, a Dança Contemporânea vem ganhando espaço como potencializadora da formação de sujeitos corpóreos: sujeitos integrais, conscientes da mistura entre corpo e mente, interno e externo, sensibilidade e entendimento, bem como de uma racionalidade sensível. A Dança Contemporânea é criadora de novas estéticas, as quais resultam em corpos polivalentes e versáteis, imersos em um processo de libertação e expressão total, o oposto do cotidiano atual, que tem seu cenário repleto de movimentos e gestos codificados comandados pela razão petrificada e pelo paradigma dualista.

A liberdade do indivíduo para expressar suas próprias experiências, suas possibilidades e respeitando seu corpo e seus pensamentos, fez nascer através da Dança Contemporânea, um grande passo para a emancipação do indivíduo, não restrito à repetição, mas aberto à criação e transformação constante de si e do mundo.

A Dança Contemporânea é daquelas experiências que não apenas nos acontecem, mas nos contaminam e nos transformam. Facilmente podemos expandir este pensamento à arte em geral, isso porque ela se constitui em uma forma do pensar, e do pensar de corpo inteiro. Em seu livro *A racionalidade estética (1991)*, Jayme Paviani trata da possibilidade de pensar a arte como um processo de racionalização sensível, inaugurando uma epistemologia do corpo que comporta ao mesmo tempo o entendimento e a sensibilidade. Para o autor, a razão foi submetida a limites muito estreitos que, na atualidade, necessitam ser alargados e mesmo desfeitos, para que se possa compreender a complexidade que envolve o agir e pensar humanos, juntamente da capacidade de construção de conhecimento e de formação humana.

No domínio da obra de arte outros modelos de racionalidade são manifestados, ainda que de forma totalmente distinta da lógica matemática; as manifestações sensíveis e estéticas possuem valor e coerência próprios, não sendo, como convencionalmente se acredita, resultado meramente do acaso e do irrefletido. Na arte não é possível delimitar as barreiras entre linguagem e pensamento, reflexão e percepção, teorização e emoção, inspiração e fundamentação, na dinâmica do movimento artístico, pensamento lógico e intuitivo se interpenetram, “Por isso, a ambiguidade da arte nunca é uma deficiência, mas condição necessária de seu poder de auto-reflexão” (PAVIANI, 1991, p. 22).

Para Paviani a arte “[...] é emancipatória” (1991, p.81), ultrapassando os modos comuns de percepção, sendo um constante aprender a perceber. Para o autor, “Ela nos põe na vizinhança do mundo estranho, numa espécie de afastamento que acaba nos aproximando mais do cotidiano e da realidade” (1991, p.56). O saber artístico surge como uma forma de resistir a certos contextos que sugerem a mera transmissão de pensamentos na formação do indivíduo e abre-se para um mundo outro a cada manifestação. A racionalidade sensível presente na arte inaugura uma essência em continua origem, o conhecimento abandona sua natureza fixa e torna-se possibilidade.

Dewey também reserva ao saber artístico um lugar especial na construção de seu pensamento. Em *A arte como experiência (1934/2010)*, o autor rompe com a falsa teoria de que arte é mera contemplação ou possui um fim unicamente decorativo, defendendo que é na prática artística que a experiência se concretiza enquanto potência ativa e dinâmica do cotidiano, produzindo um novo modo de ver, sentir e apreciar, ampliando e renovando as próprias experiências de vida, marcando enfim, “[...] um novo nascimento no mundo” (DEWEY, 2010, p.279).

Na experiência artística o mundo é deslocado de seu contexto paradigmático e impessoal, passando a adquirir um significado próprio diante de quem vive essa arte enquanto criador ou espectador. O saber artístico age contra os usos do corpo para fins unicamente utilitaristas, abrindo-se para a sensibilidade, para os impulsos e para o gozo da ação. Para Dewey, “[...] as obras de arte são os únicos meios de comunicação completa e desobstruída entre os homens, os únicos passíveis de ocorrer em um mundo cheio de abismos e muralhas que restringem a comunhão da experiência” (DEWEY, 2010, p.213).

Romper com a barreira das práticas convencionais e (se) permitir conhecer novas formas de entender e pensar o corpo representam tarefas difíceis no processo de formação humana, isso porque nossa natureza corporal é enjaulada por padrões e convenções impostos,

histórica e culturalmente, fazendo-nos crer que o que nos foi permitido experienciar até o momento fosse o suficiente e correto.

O que faz a maioria das práticas pedagógicas é alimentar a nefasta segregação dualista mente e corpo. A arte está excluída da escola e a dança como um todo encontra-se marginalizada. Talvez isso seja resultado de uma sociedade na qual a arte de maneira geral, ainda é colocada em um plano inferior não sendo devidamente valorizada, encontrando resistências também dentro do ambiente escolar. Torna-se fundamental desconstruir estas noções, refletindo sobre a importância da Dança Contemporânea e do fazer artístico como um todo, na formação de sujeitos integrais e potenciais. Para Garaudy “A dança é o melhor antídoto contra esse dualismo moribundo que faz do corpo uma matéria bruta à qual o espírito, de fora e de cima, dá suas ordens” (1980, p. 181).

Reaproximamo-nos da indissociabilidade sensório-motora e mental podendo afirmar que a Dança Contemporânea nos ajuda na desafiadora tarefa de superar o estatuto cartesiano de corpo recipiente, corpo invólucro, para assumir o corpo *sui generis*. Merleau-Ponty apresenta em *Fenomenologia da Percepção* (2011) o próprio entendimento de corpo como obra de arte, não sendo possível distinguir a expressão do expresso, residindo em si toda significação possível, acessível apenas por contato direto e sendo seu sentido sempre provisório. Assim como a dança, o corpo vive de instantes, mas ao mesmo tempo tornar-se passagem, transitoriedade, revestindo-se de certezas movediças.

A arte se concretiza em si mesma, enquanto espaço-tempo próprio, porém, transcendendo a si mesma, transcende também o mundo e inaugura uma existência repleta de possibilidades. O corpo-arte é no devir. Assim, o potencial expressivo de uma obra artística, seja ela pintada, esculpida, tocada, escrita ou dançada, está no fato de ela ser capaz de falar muito mais do que aquilo que já foi dito³¹. A arte torna dizível o indizível, tornando também pensável o impensável.

Nas palavras de Campelo (1997):

Tudo está em movimento, principalmente quando se fala em corpo vivo, e tudo no corpo é semelhante a um jogo de espelhos que refletem novos ângulos e novas, quase infinitas combinações, criando um jogo de formas que se organizam e se desmancham em novas formas, que de novo se embaralharão para surpreender o olhar de quem ousou ter pensado capturar alguma forma anterior (p. 14).

³¹ O verbo *dizer* não comporta aqui a definição convencional de “expor algo através de palavras”, mas inclui também acionamentos não-verbais, os quais possuem capacidade de propor enunciados e conceituações, exprimindo ideias, pensamentos e emoções. Sobre a possibilidade de pensar a dança como um fazer que é dizer ver SETENTA, Jussara S. **O Fazer-Dizer do Corpo: dança e performatividade**. Salvador: EDUFBA, 2008.

Este é o dançar ínfimo do corpo, abandonando qualquer pretensão de sentido preestabelecido ou compreensão imediatista, fugindo a qualquer tentativa de descrição fixa exposta em palavras. Ou seja, a arte não busca reforçar o mundo físico e uma realidade já existente, mas se perde no mundo vivido, experimentado, subjetivo, criado por cada modo de ser.

A Dança Contemporânea promove um novo olhar diante dos hábitos e restrições corporais, inaugurando processos de problematização e reestruturação significativos na ordem do corpóreo que se expandem para outros aspectos da vida do sujeito, incluindo a construção de sua subjetividade. A afirmação de Tridapalli (2009) vai ao encontro deste pensamento, alegando que a quebra de padrões

[...] promove a atualização de hábitos no corpo, não no sentido de renegá-los, mas sim de discutir e experimentar de outra maneira o modo como esses hábitos, gramáticas pré-elaboradas de movimentos, vocabulário pré-definidos, automatismos corporais, são comumente operados no corpo de quem aprende dança. A problematização pode se instaurar a partir das questões levantadas, como um olhar em ação para a lógica de raciocínio situada nesses hábitos. (p. 42).

O corpo em estado de dança instiga, provoca perturbações, desequilibra, desafia o sujeito a novas assimilações, questionando, problematizando e transcendendo antigos padrões de movimento, bem como sentidos e significados existenciais. O corpo, em Dança Contemporânea, é um corpo que experiencia outras necessidades, outras possibilidades, como um exercício de especulação, resultado do seu relacionamento com o novo, o diferente e o desconhecido. O corpo se modifica, se transforma, altera seus hábitos estabelecendo outras relações, elaborando novas associações e padrões de organização (TRIDAPALLI, 2009).

Sendo assim, ao vivenciar a Dança Contemporânea, o sujeito desprende-se de certas amarras e mordças criadas pela sociedade centrada no tecnicismo e na repetição, permitindo o desenvolvimento e enriquecimento das qualidades e potencialidades tanto físicas como mentais e psíquicas. Através de uma poética do movimento, a Dança Contemporânea permite ao sujeito experimentar movimentações, se expressar, interagir, criar e recriar a sua realidade, o seu viver, a sua história, inaugurando novas e diferenciadas formas de ser no mundo, com novas possibilidades e finalidades, fortalecendo-se enquanto potência revolucionária.

Defende-se que a corporeidade na arte e, especificamente na Dança Contemporânea, inaugura uma proposta pedagógica diferenciada, apresentando-se como uma forma de resistência aos contextos tradicionais de educação, baseados em narrativas e práticas fragmentadas, deterministas e de transferência. Este fato traz a dança como possível fuga para as convenções e automatismos tão presentes na sociedade contemporânea e igualmente na

educação formal, mostrando e permitindo uma nova visão, compreensão e ação corporal, sendo decisiva na formação de um novo ser, capaz de transgredir e romper com determinismos impressos nos corpos e consciente de seu papel na construção e transformação da realidade, um verdadeiro sujeito corpóreo. Já que “[...] a dança, quando entendida como expressão radical do ser humano, devolve-nos os sentidos da presença humana no mundo nas relações com os outros e com as coisas” (PAVIANI, 2010, p. 66).

É preciso abrir espaços que permitam reafirmar a arte do movimento como fator fundamental para a educação e formação humana, visto que é indispensável ao sujeito ser no mundo e ser através de seu corpo. A noção de que o sujeito não está fechado em si mesmo, mas aberto, através de sua corporeidade ao mundo e à alteridade, consciente de sua história, autor de seu presente e sendo o devir ser que nunca se esgota e se finda, permite pensar a Dança Contemporânea como uma necessidade e potencialidade de nossa época, revelando novas possibilidades educativas, nas quais é devolvida ao sujeito sua integralidade, sua singularidade, sua autonomia e liberdade. Pois como afirma Garaudy (1980, p. 184) “Não existe ato mais revolucionário do que ensinar um homem a enfrentar o mundo enquanto criador”.

Maria Fux, em seu livro *Dança, experiência de vida (1983)* oferece ao leitor sua experiência de mais de trinta anos como bailarina e coreógrafa, trajetória que lhe permite defender a dança enquanto ato educativo nas diferentes idades, visto que a linguagem verbal e a escrita, segundo ela, resultam insuficientes para comportar a complexidade do existir humano. A autora afirma que

A dança não deve ser privilégio daqueles que se dizem dotados, ela deve ser ministrada na educação comum como uma matéria de valor estético, de peso formativo, físico e espiritual. Com uma capacidade e possibilidade de buscar a criação de cada um de acordo com o desenvolvimento que tenha frente a si mesmo e frente ao espaço. (1983, p. 40).

A Dança Contemporânea incluída no fazer pedagógico não almeja simplesmente um novo modo de fazer educação, mas conjuntamente, se interessa em formar um novo sujeito, capaz de observar criticamente o contexto em que vive, tendo consciência e desempenhando ativamente seu papel social, cultural e político, de forma a transformar sua realidade para melhor.

O corpo que dança constrói assim, novas epistemologias e pedagogias do movimento, inaugurando conjuntamente uma razão corporalmente possível, contraposta à soberania da razão imaterial presente no mundo ocidental. O que se busca é a mobilização do corpo, integral, para que se devolva, pouco a pouco, sua capacidade expressiva, que com o passar

dos anos, tem-se atrofiado. É a potência de criação de um mundo particular e novo a cada dia através do corpo que dança.

A arte é uma janela para o conhecimento sensível do mundo. Seu compromisso reside na experimentação e exploração de realidades postas e propostas. A partir dela pode-se apontar a importância da corporeidade como forma de existência do mundo, uma vez que trata da facticidade dos sujeitos e aborda sua própria formação humana numa perspectiva existencial.

Através do gesto dançado está se propondo outra maneira de conhecer o mundo, de compreender e incorporar a multiplicidade com a qual se constrói o conhecimento e o próprio sentido de humanidade. A Dança Contemporânea se mostra capaz de exercer uma relevante função na formação humana integral, bem como desperta para uma nova racionalidade, na qual o corpo e suas experiências constituem a verdadeira fonte do conhecimento.

5 CONSIDERAÇÕES

Difícilmente a tarefa de concluir um estudo a respeito do corpo, da Dança Contemporânea e da educação será alcançada, isso porque esta escrita se constitui apenas como um fio em meio à rede que envolve nosso existir, e assim como seus temas, se reveste de transitoriedade e passagem. Da mesma forma, as disposições estrutural e teórica desta dissertação resultaram em *uma* dentre as inúmeras possibilidades de abordagem do assunto, restando lacunas inevitáveis a toda e qualquer pesquisa que se realize. Ainda assim, se torna possível destacar, ao longo desta dissertação, elementos importantes para se pensar as *possíveis contribuições da Dança Contemporânea no processo de formação do sujeito corpóreo*.

O sujeito está condenado ao corpo. Percebe, sente, age, pensa, é corpo, *sujeito corpóreo*, categoria capaz de expressar a natureza humana em sua integralidade. A síntese da existência humana no mundo reside no corpo, ele reflete traços históricos, políticos, sociais, culturais, artísticos, pedagógicos, traços individuais e coletivos. Corpo é retrato e relato vivo de seu tempo. Através da forma como se movimenta revela um mundo particular, o que expressa ou, muito mais, o que não expressa, reflete o espaço-tempo que está a pertencer. É possível tratar o corpo como texto, afinal ele pode ser lido através de suas cicatrizes existenciais e deixa sua marca através da escrita de seus movimentos na história. O corpo mostra e esconde, interroga e responde, vive entre instantes e permanências, abrigando em si tantos outros textos e subtextos como partes expandidas do seu próprio campo biológico. Corpos sobre corpos. Linguagem da carne.

O corpo é a transição entre aquilo que sou e aquilo que hei de ser, ao ser abertura ao mundo e à alteridade ele está em estado de sempre presente. Poderíamos de certa forma afirmar que somente o corpo existe, pois dele e de sua sensibilidade provém o mundo, a realidade, o sentido do Outro e o próprio pensamento de ser. Estamos entregues ao *corpo próprio* e somos aquilo que dele emerge. O corpo torna-se condição para a existência do sujeito, constituindo sua própria humanidade.

O termo *sujeito corpóreo* surge como uma condensação dos elementos defendidos ao longo desta escrita, uma vez que, discordamos, nesta dissertação, que seja pelo pensamento desencarnado que se chega à noção do humano. Findar o corpo a seu aspecto meramente carnal, ou mais, como unicamente objeto, é negar inquestionavelmente seu potencial de produzir pensamentos, conhecimentos e subjetividades nas trocas que realiza com o meio. A

concepção de sujeito presente em nossas reflexões diz respeito a unidade corpo/não corpo³², em constante contaminação, sendo que o sentido e significação do mundo emergem desta integralidade, assim como o mecanismo de subjetivação.

Para chegar a este entendimento foi preciso um esforço no sentido de compreender as diferentes concepções de corporeidade assumidas ao longo da humanidade. Ao se realizar uma retomada da trajetória histórica e filosófica do corpo no capítulo intitulado *Corpo filosófico* tornou-se possível observar que ele esteve, por grande parte da história da civilização, negligenciado e silenciado frente a seu potencial formativo.

A tradição cartesiana habituou-nos a tratar o corpo como uma soma de partes sem interior e a alma como uma entidade completamente fechada em si mesma, responsável pelo pensamento e pela essência do *cogito*. A dualidade mente/corpo instaurou um cenário de negação do sensível, do corpóreo e do mundano, concedendo apenas à razão inteligível a capacidade de produzir conhecimentos e de *controlar* as ações humanas.

Ao aprofundarmos a abordagem pontyana, observamos que ela contrapõem-se à concepção cartesiana, defendendo a mistura entre consciência e corpo e concebendo a corporeidade como sendo a primeira categoria da existência. Para Merleau-Ponty, existir significa, necessariamente, existir como ser corporificado e *incorporado* ao mundo, sendo através das experiências sensório-motoras e da contaminação corpo-ambiente que ocorre a verdadeira formação do sujeito, nos auxiliando na compreensão do conceito de sujeito corpóreo trabalhado ao longo da dissertação.

Nosso posicionamento em relação ao corpo compartilha em muito do pensamento de Merleau-Ponty defendendo que ele não pode ser pensado como mero instrumento do ser, como simples meio de aproximação com os objetos e com outrem. O corpo sou eu mesmo, o corpo é minha realidade, meu espaço-tempo, meu corpo não me pertence, nem eu pertencço ao meu corpo, *sou a própria carne que me alimenta*. Só existo porque sou corpo, só sou corpo porque existo.

Se o corpo reflete seu pertencimento a um contexto previamente existente, julgou-se essencial analisar os modos de vida contemporâneos, a fim de destacar elementos responsáveis por influenciar a concepção de corporeidade em nossos dias. Assim, do capítulo *Corpo como propriedade do Eu na contemporaneidade*, emergiram conceitos como corpo civilizado, corpo reprodutor, corpo consumidor e corpo pós-orgânico, frutos de um contexto social, político, econômico, cultural e histórico baseado no capitalismo, na tecnologia e no

³² Utiliza-se o termo não corpo para comportar as diferentes denominações e entendimentos relacionados ao vetor imaterial presente no ser humano – alma, espírito, mente, intelecto, consciência.

sistema midiático emergente. A marginalização da corporeidade nos processos científicos e educativos acabou por marginalizar a própria noção de humanidade, transformando corpos, saberes, fazeres e subjetividades em elementos mercadológicos.

Aponta-se para a crise do corpo na atualidade, relegando a ele um papel inferior e desprezível no que diz respeito à busca por um conhecimento válido e universal, destacando a grande dificuldade em admitir que a dimensão sensível humana também consiste em uma forma poderosa de saber e formar-se. A educação passou a negligenciar a corporeidade e a sensibilidade assumindo tão somente um caráter de especialização míope, impregnado pelas regras mercantis.

Ao verificar os possíveis eventos que tenham contribuído para o grau de regressão sensível demonstrado pelo sujeito de nossa atual sociedade, o desafio foi propor um caminho emancipatório, no qual o corpo pudesse ser assumido como fundamento de um processo educacional, não no que diz respeito apenas à educação formal, restrito ao ambiente escolar, mas ampliado à vida dos indivíduos e das sociedades como um todo.

Assim, o capítulo *Sujeito corpóreo: educação é questão da carne*, buscou aporte em estudos mais contemporâneos que permitem reforçar o pensamento pontyano à respeito do corpo e de sua relação com a formação do sujeito, bem como teve seu interesse voltado à explanação da Dança Contemporânea como potência do existir como sujeito corpóreo, responsável por inaugurar e reforçar a compreensão da corporeidade como produtora de conhecimentos e subjetividades, sendo a experiência sensório-motora fundante de uma razão mundana e corporalmente possível.

Apontamos para uma concepção de sujeito em totalidade, na qual o saber opera por um mecanismo de solidariedade mente e corpo, racional e intuitivo, inteligível e sensível. Partindo do pressuposto de que o corpo é abertura do ser ao mundo, abordamos a experiência sensório-motora como fonte primeira de significações, fazendo com que os elementos exteriores sejam *incorporados* ao sujeito, delimitando paralelamente seus modos de ser e agir na esfera do real. Por meio de seus afetos com o meio, o corpo torna-se mídia de si mesmo – *corpomídia*, não mais sendo visto como um veículo de transmissão de informação, mas como coleção de signos, significados e conceitos atualizados a cada vivência e experiência com o meio. Nunca estagnamos, somos dentro e fora ao mesmo tempo.

Ao defendermos que os processos mentais, a subjetividade e a ação humana no mundo são resultados da contaminação entre corpo e ambiente, destacamos que não existe um ser puro e muito menos um conhecimento inato, mas que a formação humana e do saber ocorrem conjuntamente com o desenvolvimento das capacidades exploratórias de cada sujeito. Rompe-

se com a ideia de uma consciência isolada do mundo da experiência e pretendida livre das “confusões” e “enganos” provenientes dos sentidos, isso porque, assume-se que o processo de significação é sempre de um sujeito *corporal*. Esse entendimento de que a formação humana depende primeiramente do aparato sensório-motor, uma vez que tudo passa pela experiência do corpo, possibilita afirmar que a educação é questão da carne, inaugurando uma concepção de *cogito* sendo de natureza corpórea.

Ao se afirmar a necessidade de recuperar o sentido do corpo frente à construção do conhecimento e formação humana bem como de educar o sujeito humano no seu mais amplo sentido, isto é, estimulando também seu contato sensível com a realidade na qual se insere, e descobrindo-se como ser corporal e integral, defendemos que o contato com a experiência artística propicia melhores condições para sentir, interpretar e compreender o mundo no qual existimos. Ao proporcionar uma educação fundamentada no desenvolvimento dos sentidos pelos quais nos conectamos à realidade, a arte nos devolve o sabor do mundo, tornando-nos conscientes da importância da corporeidade e da sensibilidade na formação do Eu e na ação singular do ser no mundo.

A arte é a busca do não-eu, processo sempre inacabado, que deforma e desestrutura pensamentos fixos e retos. Ela se compõe como um lugar outro, onde é possível assumir uma atitude de transfiguração do real e de transcendência em relação a si. Da experiência artística nunca volvemos os mesmos, pois nos transformamos em outro à medida que experienciamos a realidade, a alteridade e o sentido do Eu de forma sempre diferente.

A arte possibilita o resgate do papel corporal na relação com o conhecimento e formação humana, garantindo uma abordagem da existência em totalidade. Dentro das práticas artísticas realizamos um recorte e voltamos nosso olhar para a arte da Dança Contemporânea que por se constituir enquanto prática indisciplinar acaba nos permitindo uma abordagem (in)direta de outros sabores-saberes artísticos.

A Dança Contemporânea, ao se ocupar do corpo próprio, de seus afetos e singularidades, permite abordá-lo não mais como objeto, mas como unidade existencial, resultado, sempre provisório, da experimentação corporal do mundo. Através da Dança Contemporânea ocorre um redescobrir ininterrupto do sentido de humanidade, denunciando o corpo industrialmente produzido, comercializado e consumido, devolvendo seu caráter revolucionário, seu poder de contraposição a uma realidade mecânica e alienante, própria da contemporaneidade.

Nenhum aprendizado dispensa o corpo, o saber é encarnado. A educação é um acontecimento da corporeidade, sendo possível propor uma nova racionalidade, uma razão

corporal sensível. Neste sentido, a experiência artística da Dança Contemporânea surge como potencializadora e desencadeadora deste processo de educação integral, contribuindo para a formação de um sujeito que percebe-se como ser corporal que é: sujeito corpóreo.

A busca por uma educação que se volte para o sujeito que é corpo visa transcender os estreitos limites da instrumentalidade e racionalidade científica e operacional. Lembrando que a educação, nesta escrita, não tem seu sentido restrito ao ambiente escolar, responsável pelo desenvolvimento e aperfeiçoamento de saberes, de técnicas e de competências, mas é abordada como fenômeno resultante do cotidiano em si mesmo. A educação toma o sentido de formação humana, no qual o sujeito, através das experiências sensório-motoras, forma a si mesmo, num processo de reconstrução constante do ser-no-mundo.

O próprio viver é um processo de aprendizagem constante. A cada relação entre corpo, objeto e mundo, são realizados novos acordos e produzidos novos conhecimentos. Pode-se afirmar que a cognição e formação humanas ocorrem primordialmente no e pelo corpo, sendo que o corpo é o corpo físico e biológico, mas é também o corpo emocional, desejante, social, cultural, político e histórico. Estes entendimentos possibilitam estabelecer sistemas de conectividade entre o Eu, o Outro e o ambiente em um contínuo processo coevolutivo de possibilidades de movimento, pensamento, linguagem, comunicação, comportamento e aprendizagem.

A corporeidade e sensibilidade estão na origem de todo projeto formativo, seja ele formal ou não. Pretende-se ter deixado evidente o fato de que não há conhecimento ou humanidade sem a participação corporal, pensando o sujeito não como reprodutor de comportamentos, pensamentos, ideias e estares, mas que, percebendo-se em totalidade, seja capaz de identificar e entender seus determinismos e de superar seus condicionamentos, criando e recriando seu próprio existir.

A complexidade da relação existencial do ser humano com o mundo mantém-se por meio da complementariedade entre o sensível e o inteligível, entre racionalidade e sensibilidade, entre objetividade e subjetividade. A compreensão do termo sujeito corpóreo visa pensar em uma educação humana integral, que rompa, enfim com a superioridade de uma razão desencarnada e possibilite assumir o corpo e sua sensibilidade como vetor indispensável à formação do sujeito, à noção de pertencimento a um certo mundo, ao processo de cognição e de construção do conhecimento. O sujeito é corporal, comunicando-se com o mundo por meio de sua corporeidade, não podendo ser negado ao corpo seu papel de agente nos processos de ensino e de aprendizagem.

Através da arte há uma denúncia e resistência à objetividade do mundo e a suas hierarquias, resgatando o saber sensível e o caráter de transitoriedade que caracteriza a verdade e o próprio conhecimento. As práticas artísticas nos conduzem a um novo modo de racionalidade, produzindo linhas de fuga capazes de libertar o sujeito da instrumentalidade relegada ao corpo e do caráter de inferioridade concedido a sensibilidade.

Incorporar a Dança Contemporânea e a arte de maneira geral nas reflexões relacionadas à formação humana integral permite então, pensar outra lógica para o entendimento do corpo e dos fenômenos a ele ligados, inclusive no que diz respeito a seu papel na educação. Pelo viés da arte-educação e não do entendimento desencarnado, podemos ter uma outra abordagem do ser humano, considerando o seu caráter de unidade, e não de separação entre físico e mental. Ao pensar uma educação que ensine a viver plenamente todas as dimensões intelectuais, sensoriais, afetivas, gestuais e expressivas, se estará favorecendo a ampliação das possibilidades de ser-no-mundo.

Não se pretendeu, ao longo desta escrita, ignorar ou negar os avanços decorrentes do novo contexto mundial, mas alertar para o espaço concedido ao corpo e ao saber sensível frente a nova rotina existente, repensando caminhos possíveis para se resgatar a integralidade do sujeito, devolvendo ao corpo seu potencial de conhecimento e formação humana.

Ao finalizar penso ter alcançado algumas respostas, dentre as muitas possíveis, à questão colocada permitindo, mais do que encerrar a análise acerca das reflexões aqui realizadas, fornecer elementos que permitam o aprofundamento da discussão referente aos temas que envolvem o corpo, a Dança Contemporânea e a educação integral do sujeito.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- AGAMBEM, Giorgio. **O que é contemporâneo?: e outros ensaios**. Chapecó: Argos, 2009.
- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos, S.J., e A. Ambrósio de Pina, S.J. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores).
- ASSUMPÇÃO, Andréa C. R. O Balé Clássico e a Dança Contemporânea na Formação Humana: caminhos de emancipação. **Pensar a Prática**: revista de pós-graduação da Faculdade de Educação Física/UFG, Goiânia, v. 6, p. 1-19, jul. 2003. Disponível em: <http://www.revistas.ufg.br/index.php/fe/article/view/52/51>. Acesso em: 16 set. 2015.
- BALL, Stephen J. Performatividades e fabricações na economia educacional: rumo a uma sociedade performativa. **Educação & Realidade**. Porto Alegre: UFRGS, v.35, n.2, p.37-55, maio/ago. 2010.
- BÁRTOLO, José. **Corpo e sentido**: estudos semióticos. Covilha: Livros Labcom, 2007.
- BAUMAN, Zygmunt. **Globalização**: as consequências humanas. Rio de Janeiro: Zahar, 1999. 145 p.
- LARROSA, Jorge. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. **Revista Brasileira de Educação**, Vol. 19, pp. 20-28, Jan-Abr, 2002.
- BRITO, Antonio Guimaraes. **Direito e barbárie no (i)mundo moderno**: a questão do Outro na civilização. Dourados-MS : Ed. UFGD, 2013. 189 p.
- CAMPELO, Cleide Riva. **Cal(e)idoscorpos**: um estudo semiótico do corpo e seus códigos. São Paulo: Annablume, 1997. 138 p.
- CARBONARA, Vanderlei. **Educação, ética e diálogo desde Levinas e Gadamer**. 2013, Tese (Doutorado em Educação) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.
- CARMO, Paulo Sérgio do. **Merleau-Ponty**: uma Introdução. São Paulo: Educ. 2000, 159 p.
- CERTEAU, Michel de. História de corpos. Entrevista de Georges Vigarello. Tradução de Márcia Mansor D'Alessio. In: **Corpo & Cultura - Projeto História**, Revista do PEPGHistória da PUCSP, São Paulo, EDuc/Fapesp, v. 25 JUL./DEZ. 2002. p. 407-412.
- DAMÁSIO, António Rosa. **O Mistério da consciência**: do corpo e das emoções ao conhecimento de si.. São Paulo: Cia. das Letras, 2000. 474 p
- _____. **O erro de Descartes**: emoção, razão e o cérebro humano. 2.ed. São Paulo: Cia. das Letras, 2005. 330

DANTAS, Mônica. De que são feitos os dançarinos de “aquilo...” criação coreográfica e formação de intérpretes em dança contemporânea. **Revista Movimento**, v.11, n.2, p. 31-57. 2005.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**: comentários sobre a sociedade do espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. 237 p.

DESCARTES, René. **Discurso do método**; As paixões da alma ; Meditações ; Objeções e respostas. 5.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. xx, 296 p. (Os pensadores).

DESCARTES, René. **Meditações sobre a filosofia primeira**. São Paulo: Unicamp - Faculdade de Educação, 1999. 225p.

DEWEY, John. **Experiência y Educación**. Buenos Aires: Editorial Losada, 1958. 125p.

_____. **A arte como experiência**. São Paulo. Martins Fontes, 2010

DUARTE JUNIOR, João F. **O sentido dos sentidos**: a educação do sensível. Doutorado em Educação. UNICAMP , 2000, 234 p.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador: uma historia dos costumes**. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

FIGUEIREDO, Zenólia C. Campos. Experiências Sociocorporais e Formação Docente em Educação Física. **Movimento**, vol. 14, núm. 1, jan-abril, 2008, pp. 85-110. Universidade Federal do Rio Grande do Sul Porto Alegre, Brasil. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/Movimento/article/view/2395/2075>>. Acesso em: 29 out. 2015.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. 15.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. 277 p.

_____. **História da sexualidade**. 18.ed. São Paulo: Graal, 2007. 3 v.

FUX, Maria. **Dança, experiência de vida**. 2.ed. São Paulo: Summus, 1983. 142 p. (Novas buscas em educação ; 15).

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. 4.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. 2 v. (Pensamento humano).

GARAUDY, Roger. **Dançar a vida**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980. 188 p.

GARCIA, Angela; HAAS, Aline Nogueira. **Ritmo e dança**. Canoas, RS: Universidade Luterana do Brasil, 2003. 204 p.

GIROUX, Henry A. **Atos impuros**: a prática política dos estudos culturais. Porto Alegre: Artmed, 2003. 175 p.

GREINER, Christine. **O corpo**: pistas para estudos indisciplinados. 2. ed. São Paulo: Annablume, 2006. 150 p. (Leituras do corpo).

- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. 102 p.
- KATZ, Helena. **Um, dois, três: a dança e o pensamento do corpo**. Belo Horizonte: Helena Katz, 2005. 273 p.
- KATZ, Helena; GREINER, Christine. Por uma Teoria do Corpomídia. In: GREINER, Christine. **O corpo: pistas para estudos indisciplinados**. 2. ed. São Paulo: Annablume, 2006. 150 p. (Leituras do corpo)
- LA BOÉTIE, Étienne, **Discurso da servidão voluntária**. São Paulo: Brasiliense, 1982, 239 p.
- LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. **Metáforas da vida cotidiana**. São Paulo; EDUC: 2002. 360 p. (As faces da lingüística aplicada ; 2)
- LE BRETON, David. Adeus ao Corpo. Trad. Paulo Neves. In: NOVAES, Adauto (Org.) **O Homem-Máquina: a ciência manipula o corpo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 123- 137.
- _____. **A sociologia do corpo**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2006.
- LIMA, Licínio C. **Aprender para ganhar, conhecer para competir: sobre a subordinação da educação na “sociedade da aprendizagem”**. São Paulo: Cortez, 2012.
- LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio**. Lisboa: Relógio D'Água, 1989. 204 p.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, c2003. 535 p.
- MATTHEWS, Eric. **Compreender Merleau-Ponty**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2010.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. 4.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011. 662 p. (Biblioteca do pensamento moderno)
- _____. **O visível e o invisível**. 4.ed. São Paulo: Perspectiva, 2000. 271 p. (Debates (Perspectiva)).
- MORIN, Edgar. **A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. 10a ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- MÜLLER, Cláudia. **Deslocamentos da dança contemporânea: por uma condição conceitual**. 2012. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Dissertação (Mestrado em Artes) 2012.
- NOBREGA, Terezinha Petrucia da. Qual o lugar do corpo na educação? Notas sobre conhecimento, processos cognitivos e currículo. **Educ. Soc.**, Campinas, v. 26, n. 91, p. 599-615, Aug. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-73302005000200015&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 27 abril 2016.

- NOBREGA, Terezinha Petrucia da. Corpo, percepção e conhecimento em Merleau-Ponty. **Estud. psicol.**, Natal, v. 13, n. 2, p. 141-148, Ag. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-294X2008000200006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 25 abril 2016.
- NORA, Sigrid. **Húmus II**. Caxias do Sul: Lorigraf, 2007.
- PARMÊNIDES. **Da natureza**. São Paulo: Loyola, 2002. 119 p. (Leituras filosóficas),
- PAVIANI, Jayme. **A racionalidade estética**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1991. 137 p.
- _____. **Filosofia, ética e educação: de Platão a Merleau-Ponty**. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2010. 128 p.
- PEIXOTO, Adão José. Os sentidos formativos das concepções de corpo e existência na fenomenologia de Merleau-Ponty. **Revista da Abordagem Gestáltica**, Goiânia, v. 18, n. 1, p. 43-51, jun. 2012. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672012000100007&lng=pt&nrm=iso>. acesso em 24 jan. 2016.
- PEIXOTO, Adão José. Razão, corpo, existência e formação em Merleau-Ponty: contribuições para a descolonialidade do fazer pedagógico. **Rev. Educ. Públ.** Cuiabá. v. 23. n. 53/1. p. 311-324. maio/ago. 2014. Disponível em: <http://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/educacaopublica/article/view/1619>. Acesso em 28 de junho de 2016.
- PLATÃO. **A república**. São Paulo: Atena, 1959. 457 p.
- _____. **Diálogos: O Banquete – Fédon – Sofista – Político**. Trad. José Cavalcante de Souza (O Banquete); Jorge Paleikat e João Cruz Costa (Fédon, Sofista, Político). 1ª Ed. São Paulo: Abril Cultura, 1972. (Coleção Os Pensadores)
- PROBST, Melissa; KRAEMER, Celso. Sentado e quieto: O lugar do corpo na escola. **Atos de Pesquisa em Educação-PPGE/ME FURB**. v. 7, n.2, p. 507-519, mai./ago. 2012.
- RESENDE, Haroldo de. Disciplina e regulamentação: entrecruzamentos entre sistema carcerário e biopolítica. In: RESENDE, Haroldo de (org.). **Michel Foucault. Transversais entre educação, filosofia e história**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011 (Coleção Estudos Foucaultianos).
- RIBEIRO, Renato Janine. Novas fronteiras entre natureza e cultura. In: org. NOVAES, Adauto (org.). **O homem-máquina: a ciência manipula o corpo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- ROUANET, PS. O homem máquina hoje. In: NOVAES, Adauto (org.). **O homem-máquina: a ciência manipula o corpo**. São Paulo: Companhia das Letras; 2003.
- SANT'ANNA, Denise Bernuzzi de. Descobrir o corpo: uma história sem fim. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v.25 n.2, p. 49-58, 2000.

_____ É possível realizar uma história do corpo? In: SOARES, Carmen (Org.). **Corpo e história**. São Paulo: Autores Associados, c2001. 180 p. (Coleção educação contemporânea)

SANTOS, Bento Silva,. **A imortalidade da alma no Fédon de Platão: coerência e legitimidade o argumento final (102 a - 107 b)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. 128 p. (Filosofia).

SIBILIA, Paula. Biochips, implantes eletrônicos, experiências transgênicas e sensações digitais: A compatibilidade entre corpos e computadores. **INTERCOM** – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Salvador/BA – 1 a 5 Set 2002.

_____. **O Homem Pós-Orgânico: Corpo, Subjetividade e Tecnologias Digitais**, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

SIQUEIRA, Denise da Costa Oliveira. **Corpo, comunicação e cultura: a dança contemporânea em cena**. Campinas, SP: Autores Associados, 2006. 234 p. (Coleção educação física e esportes).

TRAVI, Maria Tereza Furtado. **A dança da mente: Pina Bausch e psicanálise [recurso eletrônico]** / Porto Alegre : EDIPUCRS, 2012. 69 p.

TRIDAPALLI, Gladis. De aproximações e possibilidades: a investigação como uma possível estratégia de aprendizado do corpo que dança. **ANAIS: VI Fórum de Pesquisa Científica em Arte**. Escola de Música e Belas Artes do Paraná. Curitiba, 2009.

VIANNA, Klauss. **A dança**. 6. ed. São Paulo: Summus, 2005. 154 p.